دلیل الطالب علی ارجح المطالب

فتاویٰ

نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ

(۱۸۳۲-۱۸۹۰ء)

ترجمہ وتخریج

حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ

تصحیح ونظرثانی

ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ

دار ابی الطیب

للبحث والتحقیق


دار أبي الطيب
للبحث والتحقيق

دلیل الطالب علی أرجح المطالب

فتاویٰ

نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ

(۱۸۳۲-۱۸۹۰ء)

ترجمہ و تخریج

حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ

تنقیح و نظر ثانی

ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ

جلد چہارم

دار أبي الطيب

للبحث والتحقيق

نام کتاب: ———— فتاویٰ نواب سید محمد صدیق حسن خان رحمہ اللہ

ترجمہ وتخریج: ———— حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ

تنقیح ونظر ثانی: ———— ڈاکٹر لیث محمد مکی حفظہ اللہ

طبع اول: ———— ستمبر 2020ء

بیت السلام پرنٹنگ پریس
042-37141518, 0321-7351350

ناشر

دار أبي الطيب
للبحث والتحقيق

گل روڈ، حمید کالونی گلی نمبر 5 گوجرانوالہ
055-3823990

فہرست



66

عرف الباسق في حكم إمامة الفاسق

(فاسق کی امامت کا حکم)

سوال کیا نماز میں فاسق کی امامت جائز ہے یا نہیں؟

جواب آل وغیرہ سے ایک جماعت نے کہا ہے: یہ جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل سنن ابن ماجہ میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا تَؤُمَّنَّ امْرَأَةٌ رَجُلًا، وَلَا أَعْرَابِيٌّ مُهَاجِراً، وَلَا فَاجِرٌ مُؤْمِناً» [1]

''کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے، کوئی خانہ بدوش کسی مہاجر کا امام نہ بنے اور کوئی فاسق کسی (نیک) مومن کا امام نہ بنے۔''

نیز یہ حدیث ہے: «لَا يَؤُمَّنَّكُمْ ذُو جُرْأَةٍ فِي دِينِهِ» اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «ذُو خَزْيَةٍ فِي دِينِهِ» خَزْيَة محرک ہے جس کا معنی عیب ہے، قاموس میں ایسے ہی ہے۔

معتزلہ اور متاخرین کی ایک جماعت نے کہا ہے: فاسق کی اقتدا میں نماز پڑھنا جائز ہے، چنانچہ وہ اس حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں: معتزلہ اور متاخرین کی ایک جماعت نے کہا ہے: فاسق کی اقتدا میں نماز پڑھنا جائز ہے، چنانچہ وہ اس حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» [2] (رواه أبو داود والدارقطني والبيهقي من حديث أبي هريرة، وله طرق أخرى عند ابن حبان ورواه أيضاً الدارقطني من حديث علي [3] وابن مسعود [4]

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٨١) اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ضعیف اور عبداللہ بن محمد عدوی متروک ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٩٤) سنن الدارقطني (٥٦/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٩/٤) ضعيف الجامع (٣٤٧٨) اس کے راوی مکحول کا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[3] سنن الدارقطني (٥٧/٢) اس کی سند میں الحارث الاعور متہم، محمد بن علوان مجہول اور فرات بن سلیمان منکر الحدیث ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: إرواء الغليل (٣٠٨/٢)

[4] سنن الدارقطني (٥٧/٢) یہ بھی اپنے راوی عمر بن صبح کے متروک ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

و واثلة[1] و أبي الدرداء)[2] ''ہر نیک و بد کے پیچھے نماز ادا کرو۔''

نیز انھوں نے درج ذیل حدیث کو اپنے موقف کے حق میں دلیل بنایا ہے:

((صَلُّوْا خَلْفَ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰه إِلَّا اللّٰه)) (رواه الدارقطني من طرق أربع)[3]

''ہر اس شخص کے پیچھے نماز پڑھو جو لا الہ الا اللہ پڑھنے والا ہے۔''

مذکورہ بالا دونوں اقوال (فاسق کی اقتدا میں نماز کے جواز اور عدمِ جواز) کے دلائل کمزور ہیں۔ جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے:

((لَا يَؤُمَّنَّ فَاجِرٌ مُؤْمِناً)) ''کوئی فاسق کسی مومن کی امامت نہ کروائے۔''

تو اس کی سند میں عبداللہ بن محمد العدوی اور علی بن زید بن جدعان ہیں۔ چنانچہ اس عبداللہ کے بارے میں وکیع رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ حدیث گھڑنے والا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: وہ منکر الحدیث ہے، امام ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس سے احتجاج کرنا جائز نہیں ہے، امام ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: وہ کمزور ہے۔ رہا علی بن زید بن جدعان تو امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ نے، جو جرح و تعدیل کے امام ہیں، اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں کہا ہے: وہ صدوق ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وہ بعض اوقات موقوف کو مرفوع بیان کر دیتا ہے۔ منصور بن زاذان نے کہا ہے: ہم نے علی، یعنی ابن جدعان کو حسن رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد کہا اس کی جگہ بیٹھ جاؤ۔

رہی یہ حدیث: ((لا يؤمنكم ذو جرأة في دينه)) تو یہ مرسل ہے، لیکن کسی روایت کا ارسال کے ساتھ معلول ہونا اس کے ترک کو واجب نہیں کرتا، کیوں کہ مراسیل کو قبول کرنا فحول علمائے اصول کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی اسناد ائمہ کے نزدیک ثابت ہے۔[4]

باقی رہی یہ حدیث: ((صلوا خلف كل بر و فاجر)) تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ روایت منقطع ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ کے طریق میں اس کی سند کے اندر محمد بن یحییٰ بن عروہ بن ہشام متروک ہے۔ علی رضی اللہ عنہ سے

---

[1] سنن الدارقطني (۵۷/۲) اس کی سند میں ابو سعید راوی مجہول ہے، بلکہ اس کو کذاب و وضاع تک کہا گیا ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: إرواء الغليل (۳۰۹/۲)

[2] سنن الدارقطني (۵۶،۵۵/۲) اس کی سند میں عباد اور ابو درداء کے درمیان ضعیف و متہم راوی ہیں، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: التعليق المغني (۵۶/۲) مع الدارقطني.

[3] سنن الدارقطني (۵۶/۲) یہ روایت چاروں سندوں سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے اور تمام ہی سخت ضعیف ہیں، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: إرواء الغليل (۳۰۶/۲)

[4] راجح یہی ہے کہ مرسل روایت ضعیف ہوتی ہے جیسا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمہ صحیح مسلم میں ائمہ حدیث کا یہی موقف بتایا ہے۔

مروی حدیث امام دارقطنی رحمہ اللہ کے طریق سے کمزور ہے اور علی رضی اللہ عنہ سے مروی دوسری حدیث اس کے مخالف ہے۔

عبداللہ بن مسعود، واثلہ اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم سے مروی حدیث کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یہ کئی سندوں سے مروی ہے جو سب کی سب کمزور ہیں۔ امام عقیلی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس متن میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ جب انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا: ہم نے یہ حدیث نہیں سنی ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس میں کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں اس باب میں انتہائی ضعیف احادیث ہیں۔ اس موضوع پر سب سے زیادہ صحیح حدیث مکحول کی ہے جسے وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرسلاً روایت کرتے ہیں۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں کہا ہے: یہ منکر حدیث ہے۔ جلال رحمہ اللہ نے "ضوء النهار" میں امام احمد رحمہ اللہ کی اس حدیث کے بارے میں تضعیف ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: اور احمد رحمہ اللہ تو احمد ہی ہیں۔ یعنی ان کی تضعیف سے احتجاج کیا جائے گا۔ اول بحث میں احمد اور یحییٰ رحمہما اللہ کے علی بن زید بن جدعان کی تضعیف کرنے کے بعد کہا ہے: بلاشبہہ وہ ڈھٹائی میں حد سے تجاوز کرنے والا ہے۔ یہ ایک عجیب کلام ہے، کیوں کہ جب وہ امام احمد رحمہ اللہ کی علی بن زید کے بارے میں تضعیف کو قبول نہیں کرتے تو لائق یہ ہے کہ وہ ان کے غیر سے بھی قبول نہ کریں۔ غرائب المقام میں سے ہے کہ قاسم بن محمد نے "كتاب الاعتصام" میں اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد کہا ہے: امام طبرانی رحمہ اللہ اس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔

رہی یہ حدیث: «صلوا خلف من قال: لا إله إلا الله وعلى من قال: لا إله إلا الله» تو اس کے طرق میں سے ایک طریق میں عثمان بن عبدالرحمٰن ہے جسے یحییٰ بن معین نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں خالد بن اسماعیل راوی متروک ہے۔ تیسرے طریق میں محمد بن فضل بھی متروک ہے۔ چوتھے طریق میں عثمان بن عبداللہ العثمانی کو ابن عدی رحمہ اللہ نے وضع کے ساتھ متہم قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے میزان میں ابن عدی کا کلام ذکر کر کے اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ یہ تھے دونوں فریقوں کے سنت و حدیث سے دلائل اور محدثین کے ان کے بارے میں تبصرے جو آپ نے ملاحظہ کیے۔

پہلے قول والوں نے فاسق کی امامت کے ممنوع ہونے پر جن دلائل سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ﴾ [البقرة: ١٢٤] "میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔"

چنانچہ یہ استدلال علامہ جلال کی طرف سے ہے، مگر اس استدلال میں آیت میں موجود امام کے معنی و مفہوم سے غفلت کا مظاہرہ کیا گیا ہے، کیوں کہ آیت میں امامت سے مراد نبوت ہے، جیسا کہ سیاقِ کلام اس پر دلالت کر رہا

ہے۔ صاحبِ "المنحة" نے اس آیت سے استدلال کو رد کرتے ہوئے یقیناً عمدہ کلام کیا ہے۔ لفظ امامت کا نبوت پر اطلاق لغوی لحاظ سے بھی ثابت ہوتا ہے اور قرآن مجید میں بھی کئی جگہوں پر یہ وراد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا درج ذیل فرمان ہے: ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ [بني إسرائيل: ٧١] "جس دن ہم سب لوگوں کو ان کے امام کے ساتھ بلائیں گے۔" نمایاں تفاسیر میں اس آیت کے اندر امام سے مراد نبی ہے۔ امامت کے لفظ کا اطلاق کفار کے سرداروں پر بھی ہوا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ ﴾ [التوبة: ١٢] "کفر کے پیشواؤں سے جنگ کرو۔"

مسلمانوں کے امام پر بھی اس لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے، جیسا کہ درج ذیل حدیث وغیرہ میں ہے:

«اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[1] "ائمہ قریش سے ہوں گے۔"

اسی طرح لفظ عہد کا بھی نبوت پر اطلاق ہونا ثابت ہے، فرمانِ الٰہی ہے:

﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ ﴾ [يٰس: ٦٠] "کیا میں نے تمھیں تاکید نہ کی تھی، اے اولادِ آدم!"

یعنی نبوت کے ذریعے، نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ ﴾ [الأعراف: ١٣٤] "اس عہد کے واسطے سے جو اس نے تیرے ہاں دے رکھا ہے۔" یعنی اس کے آپ کے پاس عہد کے ذریعے اور وہ عہدِ نبوت ہے جس طرح تفسیر "الکشاف" اور سعد رحمہ اللہ کے اس پر حاشیے میں اس تفسیر کی صراحت کی گئی ہے اور یہ اس بات پر سب سے مضبوط دلیل ہے کہ آیت میں امامت سے مراد نبوت ہے، لہٰذا اس سے اپنے مقصود پر استدلال کرنا پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا ہے۔

نیز انھوں نے درج ذیل آیت سے استدلال کیا ہے۔

﴿ وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴾ [هود: ١١٣]

"اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہونا جنھوں نے ظلم کیا ورنہ تمھیں آگ آ لپٹے گی۔"

میں کہتا ہوں: ظلم کا اطلاق غالباً کفر پر ہوتا ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٥٤] "اور کافر لوگ ہی ظالم ہیں۔"

اور بعض اوقات کفر سے کم معاصی پر بھی ظلم کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ۝ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ﴾ [النمل: ١٠، ١١]

"میرے پاس رسول نہیں ڈرتے، مگر جس نے ظلم کیا۔"

[1] مسند أحمد (١٢٩/٣) المستدرك للحاكم (٨٥/٤) المعجم الكبير (٢٥٢/١) مسند أبي يعلىٰ (٣٢١/٦) مصنف ابن أبي شيبة (٤٠٢/٦) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٢١/٣) صحيح الجامع (٢٧٥٧)

نیز اللہ تعالیٰ نے ابو البشر سے متعلق حکایت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا ﴾ [الأعراف: ٢٣]

''دونوں نے کہا: اے ہمارے رب ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا۔''

اللہ تعالیٰ نے مزید فرمایا ہے:

﴿ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ﴾ [الطلاق: ١]

''اور جو اللہ کی حدود سے آگے بڑھے تو یقیناً انھوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔''

اور یہاں پر رکون متحقق نہیں ہے۔

نیز انھوں نے اس دلیل سے استدلال کیا ہے کہ فاسق کے ساتھ دوستی و محبت حرام ہے، جیسا کہ قرآن مجید اس کے بارے میں ناطق ہے:

﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ﴾ [المجادلة: ٢٢]

''تو ان لوگوں کو جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں نہیں پائے گا کہ وہ ان لوگوں سے دوستی رکھتے ہوں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی۔''

اور یہ دوستی کراہت کو مستلزم ہے اور مومن جس کو ناپسند کریں اس کی نماز قبول نہیں ہوتی تو اس کی اقتدا میں نماز پڑھنا بھی جائز نہ ہوا۔

مذکورہ بالا استدلال چند اسباب کے پیشِ نظر ممنوع ہے: پہلا سبب یہ ہے کہ یہ آیت کفار کی دوستی اور محبت کے بیان کے بارے میں ہے، مسلمانوں میں سے کوئی بھی اس میں داخل نہیں ہے۔ اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ فاسق مسلمانوں کو شامل ہے، پھر بھی فاسقوں کی اقتدا میں نماز پڑھنے کا عدمِ جواز تسلیم شدہ نہیں ہے، کیوں کہ فاسقوں کی نماز کا قبول نہ ہونا ان کی اقتدا میں نماز ادا کرنے والوں کی نماز کے عدمِ قبول کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ فاسق کی مذمت اور وعید کی گئی ہے نہ کہ اِن (کی اقتدا میں نماز ادا کرنے والے نیکوکار لوگوں) کی، جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث میں ہے:

((ثَلَاثَةٌ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلَاتَهُمْ: مَنْ تَقَدَّمَ قَوْماً وَهُمْ لَهُ كَارِهُوْنَ، وَرَجُلٌ أَتَى الصَّلَاةَ دِبَاراً، وَمَنِ اسْتَعْبَدَ مُحَرَّراً))[1]

''تین آدمیوں کی نماز اللہ کے ہاں مقبول نہیں ہوتی: (ایک) وہ شخص جو کسی قوم کے آگے ہوا اور وہ اسے ناپسند کرتے ہوں، (دوسرا) وہ شخص جو نماز کے لیے جماعت نکل جانے کے بعد دیر سے آتا ہو اور

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٩٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٧٠) اس کی سند میں عبدالرحمان بن زیاد افریقی ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔ شیخ البانی رحمہ اللہ نے اس کے پہلے حصے کو صحیح کہا ہے۔

(تیسرا) وہ شخص جس نے کسی آزاد شخص کو اپنا غلام بنا لیا ہو۔''

نیز یہ حدیث ہے:

«ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتُهُمْ آذَانَهُمْ: اَلْعَبْدُ الْآبِقُ حَتّٰى يَرْجِعَ وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَزَوْجُهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ، وَإِمَامُ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُوْنَ»[1]

''تین قسم کے لوگوں کی نماز ان کے کانوں سے آگے نہیں جاتی: مفرور غلام حتی کہ وہ واپس آ جائے، وہ عورت جو اس حال میں رات بسر کرے کہ اس کا خاوند اس پر ناراض ہو اور ان لوگوں کا امام جو اسے ناپسند کرتے ہوں۔''

بلکہ یہ احادیث تو فاسق کے پیچھے جوازِ صلاۃ کے دلائل میں سے ہیں، کیوں کہ ضرورت کے وقت غیر صحیح چیز کے بیان سے نبی مکرم ﷺ نے خاموشی اختیار نہیں کی۔ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو زید بن علی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے: ایک قوم کے لوگ ایک آدمی کو ان کے پاس لائے اور کہا: یہ شخص ہماری امامت کرواتا ہے اور ہم اسے ناپسند کرتے ہیں تو علی رضی اللہ عنہ نے کہا: بلاشبہہ تو تو منہ زور ہے، یعنی عاقبت نااندیشی سے معاملات میں پڑنے والا ہے۔ کیا تو ایسے لوگوں کی امامت کرواتا ہے جب کہ وہ تجھے ناپسند کرتے ہیں؟ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علی رضی اللہ عنہ نے اگرچہ ان کو اس قوم کی امامت کروانے پر ڈانٹا، لیکن قوم کو ان کی اقتدا سے منع نہیں کیا اور نہ ہی ان کو نماز دہرانے کا حکم دیا۔

نیز انھوں نے قیاس کے ساتھ بھی فاسق کی امامت کے جواز پر استدلال کیا ہے اور یہ اس لیے کہ امت نے امامتِ عظمیٰ کو امامتِ صغریٰ پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کیا ہے، جب انھوں نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کہا: وہ ہمارے دین کے معاملے میں آپ سے راضی ہو گئے تو کیا ہم اپنی دنیا کے معاملے میں آپ سے راضی نہ ہوں گے۔ فاسق کے لیے امامتِ عظمیٰ کا ابتداءً مقرر کرنا بالاجماع درست نہیں ہے۔ جب عدل کے بغیر امامتِ کبریٰ اجماعاً صحیح نہیں ہے اور وہ صغریٰ کی فرع ہے تو واجب ہے کہ اصل بھی ایسے ہی ہو، ورنہ قیاس باطل ہو جائے گا، جلال نے ''ضوء النہار'' میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

لیکن یہ استدلال فرع کے ایسی اشیا کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے، جو اشیا اس کے ساتھ مختص دلائل کے ذریعے ثابت ہیں، ٹوٹ جاتا ہے، جیسے منصبِ امامت و اجتہاد اور ثباتِ وجود اور اس کی مثل دیگر چیزیں۔ یہ اشیا اصل میں بالاجماع مشروط نہیں ہیں، تو ان اشیا میں سے عدالت کو اصل میں ثابت کر کے اس کی تخصیص کا سبب کیا ہے؟

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦٠)

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ فرع میں عدالت اس دلیل کے ساتھ ثابت ہے جو اصل میں نہیں پائی جاتی اور وہ اجماع ہے۔ چنانچہ عدالت تمام اشیا کی طرح فرع میں ان دلائل کے ساتھ ثابت ہے جو اصل میں نہیں پائے جاتے، اس کے باوجود صحابہ سے وہ صادر نہیں ہوا جو قیاس سے معلوم کیا جاتا ہے۔ اگر بالفرض ہم تسلیم کر لیں کہ وہ بعض صحابہ سے صادر ہوا ہے تو حجت صرف اجماعِ صحابہ میں ہوتی ہے۔

بعض متاخرین نے، جیسے علامہ مقبلی اور سید امیر، مذکورہ بالا دونوں فریقوں کے دلائل کو قطعی طور پر چھوڑ کر اصل الاصیل کی طرف رجوع کیا ہے اور وہ اصل یہ ہے: یقیناً جس شخص کی نماز اس کے نفس کے لیے درست ہے وہ اس کے غیر کے لیے بھی درست ہے۔ انھوں نے اپنے اس موقف کی تائید میں اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے ظالم امرا کے پیچھے نمازیں ادا کیں، مثلاً: عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا حجاج کے پیچھے نماز ادا کرنا، ابوسعید رضی اللہ عنہ کا مروان کے پیچھے نماز ادا کرنا اور سبط کا سعید بن عاص کے پیچھے نماز ادا کرنا۔

ہم کہتے ہیں: اس اصل کے ثبوت پر اس طرح کے افعال سے استدلال کرنا دو سبب سے لائق اور مناسب نہیں ہے: پہلا سبب: بلاشبہہ ان کے افعال حجت نہیں ہیں، دوسرا سبب: ظالم امرا کے پیچھے نماز کے جواز سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر ظالم اور فاجر شخص کے پیچھے نماز ادا کرنا جائز ہو، بلکہ ان کے پیچھے نماز ادا کرنا اس چیز کے ساتھ مخصوص ہے جو ابومسعود البدری کے واسطے سے صحیح مسلم، سنن ابی داود، جامع ترمذی اور سنن نسائی میں نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

﴿ وَلَا يَؤُمُّ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ ﴾[1] ''کوئی شخص کسی دوسرے کی حکومت میں امامت نہ کروائے۔''

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ متاخرین کا مذکورہ دلائل کو پھینک دینا لائق اور مناسب نہیں ہے، کیوں کہ اگر ان دلائل کو اس وجہ سے چھوڑا گیا ہے کہ ان میں سے بعض احادیث پر کلام ہے اور بعض معلول ہیں، پھر بھی یہ کلام اور علت اس حد کو نہیں پہنچے جو ان کے ترک کو واجب کر دیں، بلکہ ان میں سے بعض معارض اور بعض غیر مسلم ہیں اور ان میں سے بعض جو پیچھے گزرے ہیں ان کو آپ جان چکے ہیں۔ اگر معاملہ ایسے ہی ہوتا جیسے متاخرین نے کہا ہے تو اصحابِ عترت ان میں سے بعض پر عمل کرنے پر اجماع نہ کرتے اور ان میں سے بعض دوسری احادیث پر عمل کرنے پر معتزلہ اجماع نہ کرتے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا ایک شاہد بھی ہے، جسے امام ابو داود نے روایت کیا ہے اور اس پر خاموشی اختیار کی ہے۔ نیز امام منذری رحمہ اللہ نے اسے سائب بن خلاد سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

﴿ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ رَأَىٰ رَجُلًا أَمَّ قَوْماً فَبَصَقَ فِي الْقِبْلَةِ وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَ فَرَغَ: لَا يُصَلِّي لَكُمْ، فَأَرَادَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِمْ فَمَنَعُوهُ

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٧٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٨٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٧٨٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٨٠)

وَأَخْبَرُوْهُ بِقَوْلِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺفقال: نَعَمْ، إِنَّكَ آذَيْتَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ»[1]

''رسول ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا جس نے اپنی قوم کی امامت کرائی تو اس نے قبلے کی جانب تھوک دیا، جب کہ رسول اللہ ﷺ اسے دیکھ رہے تھے، جب وہ فارغ ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے (اس کی قوم سے) فرمایا: ''آیندہ یہ تمھیں نماز نہ پڑھائے۔'' اس کے بعد اس نے انھیں نماز پڑھانا چاہی تو انھوں نے اسے روک دیا اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان سنایا، اس نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے ذکر کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ہاں بلاشبہہ تم نے اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دی ہے۔''

اگر ان کے ترک کا سبب ان احادیث کے درمیان تعارض ہے تو ان کے درمیان جمع ممکن ہے اور اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ اس پر اطمینان کا حاصل ہونا، اس کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا اور اس کے انجام سے امان کا پایا جانا حاصل ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ذوجرأہ فاجر کی امامت سے نہی والی احادیث کو ارشاد و راہنمائی پر محمول کیا جائے اور اس سے یہ چیز مستفاد ہو کہ اس طرح کے امام کے پیچھے نماز ادا کرنا ناپسند ہے، مگر وہ نماز صحیح ہوتی ہے۔ اس جمع کے ساتھ جانبین کے دلائل کے تقاضے کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہے کہ اصحابِ عترۃ کی طرف سے جس اجماع کی حکایت کی گئی ہے وہ تو صرف عدمِ جواز پر قائم ہوتا ہے اور عدمِ جواز صحت کے منافی نہیں ہوتا، چنانچہ اس طریقے پر اجماع کیا گیا ہے۔

''البحر الزخار'' میں فاسق کے پیچھے نماز کے ناپسندیدہ ہونے پر اجماع بیان کیا گیا ہے۔ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اہلِ عدل کے مخالفین میں فاسق سے بھی برے لوگ ہوتے ہیں، جیسے مجبرہ اور مشبہہ وغیرہ۔ اسی کے معنی ہی میں وہ روایت ہے جسے امام حاکم رحمہ اللہ نے مرثد غنوی کے ترجمے میں آپ ﷺ سے روایت کیا ہے:

«إِنْ سَرَّكُمْ أَنْ تُقْبَلَ صَلَاتُكُمْ فَلْيَؤُمَّكُمْ خِيَارُكُمْ فَإِنَّهُمْ وَفْدُكُمْ فِيْمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ»[2]

''اگر تمھیں یہ بات پسند ہو کہ تمھاری نماز قبول ہو تو تمھاری امامت وہ کرائیں جو تم میں سے سب سے بہتر ہیں، وہ تمھارے اور تمھارے رب تعالیٰ کے درمیان تمھارے وفد (نمائندے) ہیں۔''

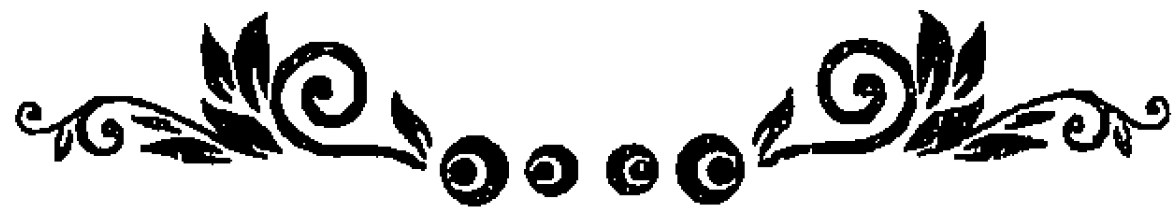
جو چیز اس جمع کی طرف لے جاتی ہے، جس سے سینے ٹھنڈے ہوتے ہیں اور جس میں رغبت ہوتی ہے وہ یہ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٨١) صحيح الترغيب والترهيب (٧٠/١)

[2] المستدرك للحاكم (٢٤٦/٣) سنن الدارقطني (٨٨/٢) المعجم الكبير (٣٢٨/٢٠) اس کی سند میں یحییٰ بن یعلی اسلمی راوی اور اس کے شیخ عبداللہ بن موسیٰ کے ضعیف ہونے کی بنا پر یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٨٢٣)

ہے کہ دواوینِ اسلام میں امامِ صلاۃ کے بارے میں وارد ہونے والے دلائل میں صرف اسی شخص کو آگے کرنے کی ترغیب پائی جاتی ہے جو شخص کتاب اللہ کو زیادہ پڑھنے والا ہو، پھر جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہو، پھر جو ہجرت میں مقدم ہو اور پھر جو عمر میں بڑا ہوا، جس طرح ابو مسعود البدری سے مروی اس حدیث میں ہے جسے بخاری کے علاوہ پانچوں نے بیان کیا ہے۔[1] یا صرف اس کے آگے کرنے پر جو صرف کتاب اللہ کو زیادہ پڑھنے والا ہو، جیسے سنن ابی داود[2] میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں اور بخاری و ابوداود[3] میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے۔ چنانچہ اس میں عدالت کا ذکر ہے نہ ہی عدمِ فسق کا۔ اگر فاسق کی امامت اس کی اقتدا میں نماز کے ادا کرنے والے کی نماز کو باطل کرنے کی موجب ہوتی تو نبی مکرم ﷺ اس طرح کے معاملے کے بیان کو ترک نہ کرتے جس میں بلوئ عام پایا جاتا ہے اور ایک دن میں پانچ بار اس کا تکرار ہوتا ہے، بلکہ وہ ایسے طریقے سے ہم تک پہنچتا جو اس کی قطعیت اور اس پر اطمینان کا فائدہ دیتا، جس طرح دین کی تمام اہم باتیں بغیر ان کی مخالفت اور بغیر ان پر کسی ترجیح کے نقل ہو کر ہم تک پہنچی ہیں۔

مذکورہ بالا سارا کلام اس بحث کا خلاصہ ہے جسے علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "القول الصادق في إمامة الفاسق" نامی رسالے میں ذکر کیا ہے، موصوف نے اپنے زمانۂ طالب علمی میں اسے تالیف کیا تھا۔ وباللّٰہ التوفیق



[1] صحیح مسلم، رقم الحديث (٦٧٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٨٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٧٨٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٨٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٩٠)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٥/١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٨٨)

67

منية الهداة في بيان معنى حديث: «من أَدْرَكَ رَكْعَةً مَعَ الْإِمَامِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ»

(مدرکِ رکوع کی رکعت کا حکم)

سوال حدیث: «مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مَعَ الْإِمَامِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ» کا معنی ومفہوم کیا ہے؟

جواب ہمارے شیخ علامہ محمد علی الشوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: شروع میں، میں اس مسئلے کے بارے میں سخت اضطراب کا شکار رہا، جب میں یہ سمجھتا تھا کہ امام کے ساتھ ملنے والا اس رکعت کو شمار کرے جس کا رکوع اس کو مل جائے۔ تب مجھے محقق المقبلی رحمہ اللہ کی اس موضوع پر بحث میسر آ گئی جس کا لب لباب یہ ہے: امام کے ساتھ ملنے والا اس رکعت کو شمار نہیں کرے گا جس میں اس نے ام القرآن (سورۃ الفاتحہ) نہیں پڑھی، چنانچہ اس مسئلے پر مقبلی رحمہ اللہ سے مناقشہ ومذاکرہ کرنے کے لیے میں نے ایک رسالہ تحریر کیا۔ کچھ دنوں کے بعد مجھے یہ بات پختہ محسوس ہوئی کہ امام کے ساتھ ملنے والا اس رکعت کو شمار نہیں کرے گا، جس رکعت کی اسے قراءت (سورۃ الفاتحہ) نہیں ملی، لیکن ایسی دلیل کے ذریعے جو مقبلی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ دلیل کے علاوہ تھی۔ سید علامہ امیر رحمہ اللہ نے امام کے ساتھ ملنے والے کے مذکورہ رکعت کو شمار کرنے کے باب میں جو کچھ تحریر فرمایا میں نے اس کے مناقشے میں ایک رسالہ لکھا اور اب میں اس پر کلام کرتا ہوں جو اس وقت میرے سامنے واضح ہوا، چنانچہ میں کہتا ہوں:

اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ حقیقتِ شرعیہ حقیقتِ لغویہ پر مقدم ہوتی ہے۔ اہلِ لغت کے ہاں رکعت جھکنے کا نام ہے، کیوں کہ رکعت مصدرِ نوعی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رَكَعَ يَرْكَعُ رُكُوعاً وَرَكْعَةً"، شارع علیہ السلام کی زبان میں رکعت قیام، رکوع، سجدے اور اس میں دیگر ضروری چیزوں کے مجموعے سے عبارت ہے، رکعت کے اطلاق پر اہلِ شرع اس معنی ومفہوم کے سوا کچھ نہیں سمجھتے۔ جب شارع علیہ السلام لغوی معنی کو استعمال کرتے ہیں تو یہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی قرینہ قائم ہو، یہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس (شارع علیہ السلام) کی مراد اس حقیقی معنی کے سوا ہے جس پر اصطلاح جاری ہوئی ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

«حَزَرْتُ صَلَاةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَوَجَدْتُ قِيَامَهُ فَرَكْعَتَهُ... الخ »[1]

''میں نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کا اندازہ لگایا (غور سے دیکھا) تو میں نے آپ ﷺ کا قیام، آپ ﷺ کا رکوع...الخ''

اس حدیث مبارکہ میں رکعت کے لفظ کا قیام کے مقابل استعمال ہونا ایک ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں رکعت سے مراد معنی لغوی ہے نہ کہ معنی شرعی۔ وہ احادیث بھی اس کی تائید کرتی ہیں جو ہر رکعت میں ہر نمازی پر امام و مقتدی کے فرق کے بغیر سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے لفظِ رکعت کا بغیر کسی قرینے کے لغوی معنی میں استعمال ہونا ثابت ہے، تو بھی اس طریقے سے ہر رکعت میں سورت فاتحہ کی قراءت کو واجب کرنے والی احادیث نماز کی رکعات میں سے ایک رکعت مراد لینے کو متعین کرتی ہیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحیح ابن خزیمہ میں ان الفاظ سے مروی حدیث:

«مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مَعَ الْإِمَامِ قَبْلَ أَنْ يُّقِيْمَ صُلْبَهُ فَقَدْ أَدْرَكَ... الخ »[2]

''جس شخص نے امام کے پشت سیدھی کرنے سے پہلے امام کے ساتھ رکعت پالی تو اس نے نماز پالی۔''

کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مدرک، اسم الفاعل، جب امام کے رکوع سے فارغ ہونے سے پہلے نماز میں داخل ہوتا ہے تو اس کو مدرک کہا جاتا ہے اور اس کا معنی رکعت کو شمار کرنا ہی ہے، کیوں کہ یہاں قبلیت کا لفظ اس پر صادق آتا ہے جس نے اللہ اکبر کہا اور سورۃ الفاتحہ پڑھی پھر امام نے رکوع کے ساتھ اس سے سبقت کی اور یہ شخص اپنی قراءت مکمل کرنے تک کھڑا رہا، پھر جب یہ رکوع میں گیا تو ابھی تک امام نے اپنی پشت کو (رکوع سے اٹھ کر) سیدھا نہیں کیا تھا۔ یہ ہے وہ کامل ادراک جو شرعی معنی کے مناسب ہے جس کو ان احادیث کی بنا پر مقدم رکھنا واجب ہے جو احادیث ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ جس شخص نے اس طرح رکعت ادا کی کہ اس میں ام القرآن (سورۃ الفاتحہ) نہ پڑھی تو اس نے (گویا) نماز ہی ادا نہ کی۔

قبلیت کا لفظ اس شخص پر بھی صادق آتا ہے جو رکوع میں امام کے ساتھ ملا۔ اس نے اللہ اکبر کہا اور قراءت کیے بغیر رکوع میں چلا گیا اور امام کو اس کے پشت سیدھی کرنے سے پہلے پالیا، لیکن اس معنی میں رکعت کے شرعی معنی کی مخالفت ہے، ان دلائل کی بنیاد پر جن سے ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ پڑھنا واجب ٹھہرتا ہے، لہٰذا پہلا معنی و مفہوم مراد لینا متعین ہو گیا۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٧١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٥٤) سنن النسائي، رقم الحديث (١٣٣٢)

[2] صحيح ابن خزيمة (٤٥/٣) سنن الدارقطني (٣٤٦/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (٨٩/٢)

اگر وہ کہیں: حدیث «من أدرك ركعة مع الإمام قبل أن يقيم صلبه.... الخ» کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ (امام کے) پشت کو سیدھا کرنے سے پہلے مسمائے رکعت کا ادراک واقع ہو گیا، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث میں رکعت کا مفہوم اس کے خلاف ہے جو تم گمان کر رہے ہو۔

تو میں کہوں گا: قائل کا یہ قول بہت اچھا ہے اور قبول کیے جانے کے لائق ہے اگر پشت کو سیدھے کرنے سے قبل کے ساتھ تقیید کا فائدہ اسی مذکور میں منحصر ہوتا، لیکن عدمِ انحصار کے ساتھ اس (قول) کی کوئی حیثیت نہیں ہے، کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ اس کی تقیید کا فائدہ یہ ہو کہ مسمائے رکعت اس کے ساتھ حاصل ہو جائے اگرچہ اس نے امام کے ساتھ قیام یا رکوع کے تمام اجزا کا ادراک نہ کیا ہو اور اس کی ساری قراءت نہ سنی ہو یا تقیید کا فائدہ رکعت کے شمار کرنے کے وہم کو دور کرنا ہو جب وہ امام کو کسی بھی حالت میں پا لے، چاہے اس کے پشت کو سیدھا کرنے کے بعد ہی ہو۔

مثال کے طور پر آپ یہ کہہ سکتے ہیں: جس شخص کو فلاں کے ساتھ اس شہر کے دروازے سے گزرنے سے پہلے، جس سے اس نے سفر شروع کیا، سفر مل گیا، اسے وہ سفر مل گیا۔ یہاں کوئی یہ نہیں کہتا: اہلِ شہر میں سے جو (شہر کے) دروازے سے گزرنے سے پہلے اس سے ملاقات کرے گا اسے مسافر کہا جائے گا، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ سفر میں دروازے سے گزرنے سے پہلے اس کی مصاحبت کا مبتدی ہو گا۔ اسی طرح اس کا یہ کہنا: حج عرفات ہے، جس کو عرفہ میں وقوف مل گیا، تو اسے وہ حج مل گیا، کیوں کہ کوئی کہنے والا یہ نہیں کہے گا: جو عرفات میں ٹھہرا اور اس نے وہ اعمال ادا نہ کیے جو اس وقوف کے بعد ہیں تو وہ حج کو پانے والا ہو گا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے ارکانِ حج میں سے (وقوفِ عرفات کا) یہ رکن مل گیا اور اس سے پہلے اور اس کے بعد احرام وغیرہ کو وہ ادا کرے گا۔ اس کا مطلب ہے کہ حج مکمل طور پر وقوفِ عرفہ پر موقوف ہوتا ہے، نیز اس کا مطلب یہ ہے کہ وقوفِ عرفات کے تارک کو اگرچہ اس وقوف سے پہلے اور بعد کے اعمال مل جائیں پھر بھی اسے حج نہیں ملے گا۔ اس مقدار کے ساتھ رکعت کو پا لینے کی تقیید کا بھی یہی حال ہے، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص امام کے رکوع سے فارغ ہونے کے بعد اس کو ملے گا وہ رکعت کو پانے والا شمار نہیں ہو گا جس طرح مذکورہ صورت میں ہے کہ وہ مدرک کو مسافر نہیں کہتے، باوجود اس کے کہ اس نے کہا ہے: اسے سفر مل گیا۔ دوسری صورت میں وہ وقوفِ عرفات کرنے والے کو مدرک (حج) نہیں کہتے، باوجود اس کے کہ اس نے کہا ہے: جس کو وقوفِ عرفات مل گیا اسے وہ حج مل گیا۔

اگر وہ کہیں: نبی مکرم ﷺ کا ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے یہ کہنا: «زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصاً وَلَا تَعُدْ»[1]
''اللہ تعالیٰ تیری (نیکی کی) حرص اور بڑھائے، پھر ایسے نہ کرنا۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٨٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٨٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٧١)

عود (لوٹنے) سے ہے نہ کہ اعادے (لوٹانے) سے، جیسے بعض مصنف فقہا نے یہ گمان کیا ہے۔ یہ حدیث امام کو صرف حالتِ رکوع میں پا لینے سے رکعت کے شمار ہونے پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے ان (ابوبکرہ رضی اللہ عنہ) کو مذکورہ بات اس وقت کہی جب انھوں نے امام کو رکوع میں دیکھا تو انھوں نے صف میں پہنچنے سے پہلے ہی رکوع کر لیا اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس وقت نماز میں داخل ہوئے تھے۔

تو میں کہوں گا: معاملہ ایسے نہیں ہے، کیوں کہ مذکورہ جملہ (زادك الله...) اگر زیادتیِ حرص کی دعا کے باب سے ہو تو یہ (دعا) صرف ان کے امام کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ہے اور وہ (امام کے ساتھ شریک ہونا) رکعت کے شمار کو دیکھے بغیر مشروع ہے، جیسا کہ اس حدیث میں ہے:

«إِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الصَّلَاةَ وَالْإِمَامُ عَلَى حَالِهِ فَلْيَصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ الْإِمَامُ»[1]

''جب تم میں سے کوئی نماز کے لیے آئے تو وہ جس حال میں امام کو پائے تو وہ بھی اسی حالت میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے۔''

نیز اس حدیث میں ہے:

«إِذَا جِئْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَنَحْنُ سُجُودٌ فَاسْجُدُوا وَلَا تَعُدُّوهَا شَيْئًا» (أخرجه أبو داود و ابن خزيمة والحاكم وصححاه)[2]

''جب تم نماز کے لیے آؤ اور ہم سجدے میں ہوں تو تم بھی سجدہ کرو اور اسے کچھ شمار نہ کرو۔''

اور اگر وہ حرص کی زیادتی کی دعا کے باب سے نہیں تو اور کس معنی سے ہے؟ کیوں کہ اس حدیث میں آپ ﷺ کے اس رکعت کو شمار کرنے کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا ذکر ہے کہ انھوں نے اس میں قرآن مجید کا کوئی حصہ نہیں پڑھا تھا، بلکہ اس میں اس فعل کو دوبارہ انجام دینے کی نہی وارد ہوئی ہے۔

اگر آپ کہیں: مذکورہ بالا حدیث مکمل الفاظ میں اس طرح ہے:

«إِذَا جِئْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَنَحْنُ سُجُودٌ فَاسْجُدُوا وَلَا تَعُدُّوهَا شَيْئًا، وَمَنْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ»

''جب تم نماز کے لیے آؤ اور ہم سجدے میں ہوں تو تم بھی سجدہ کرو اور اسے کچھ شمار نہ کرو اور جس نے رکعت کو پا لیا اس نے نماز کو پا لیا۔''

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٩١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٩٣) صحيح ابن خزيمة (١٦٢٢) المستدرك للحاكم (١/٣٣٦)

یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں رکعت سے مراد سجدے کا مقابل ہے نہ کہ ان افعال کا مجموعہ، کیوں کہ سجدہ ان افعال میں سے ایک فعل ہے اور آپ ﷺ کی سجدے کے بارے میں اس قول کے ساتھ تصریح: «ولا تعدوها شيئا» اس معنی کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔

تو میں کہوں گا: یہ تو تمھارے خلاف حجت ہے نہ کہ تمھارے حق میں، کیوں کہ جب آپ ﷺ نے رکعت کے ایک جزو، یعنی سجدے کو امام کے ساتھ پا لینے کو رکعت کے شمار کے لیے کافی نہیں قرار دیا، بلکہ اس سے خارج کر دیا تو آپ ﷺ کا یہ اخراج اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے مراد اس طریقے سے مجموعِ رکعت کا ادراک ہے، جیسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا یہ گمان نہیں کیا جائے گا کہ اس میں رکعت سے مراد رکوع ہے اور حدیث اس کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ اشارہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے؟

حاصل کلام یہ ہے کہ رکعت کا حقیقی اور شرعی معنی ان افعال کا مجموعہ ہے اور اس کا رکوع پر اطلاق مجازی ہے، جب کہ مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لیے کسی قرینے کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ قرینہ یہاں پر موجود نہیں ہے۔ نیز مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب بالفرض مجاز کی طرف جانے سے کوئی مانع قائم نہ ہو۔ اگر کوئی مانع پایا جائے اور یہ (مانع) وہ دلائل ہیں جو ہر نمازی پر ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ کی قراءت کے شرط ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا بالفرض قرینہ موجود بھی ہو پھر بھی اس مجاز کی طرف رجوع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ مانع اس مقتضا کے مخالف ہے۔

جو شخص (رکعت شمار کرنے کے لیے) محض رکوع کے پا لینے پر اکتفا کرتا ہے تو اس سے یہ سوال کرنا چاہیے: کیا وہ شخص جسے رکوع مل جائے تو محض امام کے ساتھ رکوع کے ملنے سے اسے یہ رکعت مل جائے گی یا تکبیر اور قیام اور رکوع کرتے ہوئے اطمینان ہونے کی مقدار میں رکنا بھی ضروری ہے؟ اگر وہ پہلی بات کا قائل ہو تو اس نے اجماع کی مخالفت کی اور اگر وہ دوسری بات کا قائل ہو تو اسے کہا جائے گا: اس قول کا سبب کیا ہے؟ اگر وہ کہے: یہ قول ایک ایسی دلیل کے وارد ہونے کی بنا پر ہے جو تکبیر کے واجب ہونے اور قیام و رکوع کی حالت میں طمانیت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے تو میں کہوں گا: کیا یہ دلالت کرنے والی دلیل، جیسے تم نے ذکر کیا ہے، اس حدیث: «من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام» اور اس حدیث: «قبل أن يقيم صلبه» سے حاصل ہوتی ہے یا ان دو حدیثوں کے علاوہ کسی اور دلیل سے حاصل ہوتی ہے؟ اگر وہ پہلی بات کا قائل ہو، تو میں کہوں گا: یہ تکبیر و اطمینان پر کیسے دلالت کرتی ہے، جب کہ یہ تو قراءت پر بھی دلالت نہیں کرتی، ان دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے؟ اور اگر وہ دوسری بات کا قائل ہو تو میں کہوں گا: ہمارے پاس ایک اور دلیل ہے جو سورۃ الفاتحہ کی قراءت پر دلالت کرتی ہے جس طرح

تمھاری دلیل مذکور امر پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اُس کے بارے میں جو تمھارا جواب ہو گا تو اِس کے بارے میں ہمارا بھی وہی جواب ہو گا۔ اس پر غور کرو، بس اتنا ہی کافی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے "المحلیٰ" میں اسی موقف کو اصح قرار دیا ہے جسے ہم نے یہاں پر راجح قرار دیا ہے۔ اس وقت مجھے اس کا استحضار نہیں ہے جس سے انھوں نے استدلال کیا ہے، اس پر نظر وفکر کر لی جائے۔ اگر ادراک کو فضیلت کے ادراک پر محمول کرنے کا کوئی طریقہ ہو تو ادراکِ رکعت اور اس کو شمار کرنے والے کے قائل کے لیے ممکن ہے کہ وہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے ذریعے اس طریقے کا رد کر دے: ((إِذَا جِئْتُمْ وَنَحْنُ سُجُوْدٌ فَاسْجُدُوْا وَلَا تَعُدُّوْهَا شَيْئًا)) کیوں کہ یہاں سجدہ کرنے کا حکم فضیلت کے ادراک کے لیے ہے، لہٰذا اگر رکوع بھی فضیلت کے ادراک کے لیے ہوتا تو اس کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہی کچھ ارشاد فرماتے جو سجدے کے بارے میں فرمایا ہے۔

اگر وہ کہیں: جب مقتدی امام کو رکوع میں پائے اور وہ یہ جان لے کہ امام کے پشت کو سیدھا کرنے سے پہلے قراءت ممکن نہیں ہے، تو وہ اس حالت میں اللہ اکبر کہتے ہوئے امام کے ساتھ مل جائے اور اس رکعت کو شمار نہ کرے یا امام کے ساتھ رکوع میں ملنے سے رک جائے؟

تو میں کہوں گا: ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وہ بغیر تکبیر کے داخل ہو جائے یا وہ مشغول ہو جائے یہاں تک کہ امام اپنی پشت کو سیدھا کرے، پھر وہ اللہ اکبر کہتے ہوئے اس کے ساتھ مل جائے اور اس رکعت کو شمار نہ کرے، کیوں کہ اس نے رکوع کے بعد نماز میں شامل ہونے والے حکم پر عمل کیا اور فضیلت حاصل کر لی۔

رکوع کی حالت میں تکبیر کے ساتھ نماز میں داخل نہ ہونا اس شخص کے نزدیک زیادہ محتاط عمل ہے جس کا مذہب یہ ہے کہ ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ کی قراءت شرط ہے، کیوں کہ ایسا شخص دو صورتوں کے درمیان ہے: پہلی صورت رکعت شمار نہ کرنے کی ہے۔ کبھی حق مخالف کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس حالت میں اس نے پانچ رکعتیں پڑھیں۔ دوسری صورت میں رکعت شمار کرنے کی ہے، جب کہ اس کا مذہب یہ ہے کہ قراءت کے بغیر اس پر رکعت ہونے کا حکم نہیں لگتا اور اس حالت میں گویا اس نے چار رکعت والی نماز کی تین رکعتیں پڑھیں۔

اگر وہ کہیں: وہ اپنے مذہب کے مطابق چلا، اللہ اکبر کہتے ہوئے نماز میں داخل ہوا اور اس رکعت کو شمار نہ کیا تو پھر شک وتشکیک کیسا؟!

تو میں کہوں گا: دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ درستی کو پہنچنے والے مجتہد کو دو اجر ملتے ہیں، جب کہ خطا کار مجتہد کے لیے ایک اجر ہوتا ہے۔ ہر مجتہد کو اصابت کا یقین حاصل نہیں ہوتا، اگرچہ اسے صواب کا یقین حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا جس شخص نے امام کو رکوع کرتے ہوئے پایا، اس نے قراءت کی قدرت نہ رکھی اور اس رکعت کو شمار نہ کیا تو

وہ اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ وہ اس اجتہاد میں خطا کار ہو۔ اس حالت میں اس نے اپنے آپ کو دو اجروں میں سے ایک اجر کے فوت ہونے کی جگہ پر پیش کر دیا۔ حالتِ رکوع میں نماز کے اندر داخل ہونے سے اس کے اعتقاد کے مطابق زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس نے فضیلت حاصل کی، لیکن سجدے میں شامل ہو کر یہ فضیلت حاصل کرنا بھی ممکن ہے اور یہ فضیلت اس سے فوت نہ ہوئی۔

یہ نہیں کہا جائے گا: حدیث:

«فَلْيَصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ الإِمَامُ»[1] ''تو وہ وہی کچھ کرے جو امام کرتا ہے۔''

نماز میں داخل ہونے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ وہ جس حال میں امام کو پائے تو وہ بھی اسی حالت میں ان کے ساتھ شامل ہو جائے، یعنی وہ امام کے ساتھ رکوع کرے اور تکبیرِ تحریمہ نہ کہے۔ یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ وہ اللہ اکبر کہتے ہوئے وہی کچھ کرے جو وہ (امام) کر رہا ہے۔

جمہور، جو اس رکعت کو شمار کرنے کے قائل ہیں، کہتے ہیں: امام کے ساتھ ملنے والے نے جب امام کو رکوع کی حالت میں پایا، اس نے تکبیرِ تحریمہ کہی اور رکوع کیا اور رکوع کی تسبیح کی مقدار میں امام کے ساتھ شریک ہوا تو یقیناً اسے رکعت مل گئی۔ اس رکوع کے ساتھ اس رکعت کو شمار کرنا جائز ہے۔ ان کا استدلال ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں مروی حدیث سے ہے:

«مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَهَا قَبْلَ أَنْ يُقِيمَ الْإِمَامُ صُلْبَهُ»[2]

''جس کو امام کے پشت اٹھانے سے پہلے نماز کی ایک رکعت مل گئی تو یقیناً اسے وہ نماز مل گئی۔''

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں رکعت سے مراد رکعت کا حقیقی معنی ہے، کیوں کہ اسی میں واجب قراءت کے ساتھ قیام پایا جاتا ہے اور اس کے بغیر وہ رکعت کفایت کرنے والی نہیں ہے۔ دلیل دراصل یہی ہے جس طرح اس پر صحیح دلائل نے دلالت کی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ رکعت کا حقیقی معنی قراءت اور قیام کا مجموعہ ہے، جب کہ رکعت کا اس کے بعض پر اطلاق کرنا مجاز ہے۔ چنانچہ حقیقت بلا خلاف مجاز پر مقدم ہوتی ہے، چنانچہ ہر وہ شخص جسے قیام مل گیا، اس کے لیے لائق یہ ہے کہ اگر اس کے لیے ممکن ہو تو سورۃ الفاتحہ پڑھے۔ پھر امام کے اپنی پشت کو سیدھا کرنے سے پہلے رکوع کرے، یہ شخص اس حالت میں رکعت کو پانے والا شمار ہوگا اور جس کو اس طریقے سے رکعت نہ ملی وہ رکعت کو بھی پانے والا شمار نہ ہوگا۔

[1] الموطأ للإمام مالك (٢٠٨/١) سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٩١)، صحيح الجامع (٢٦١)

[2] صحيح ابن خزيمه (٤٥/٣)، سنن الدارقطني (٣٤٦/١)، سنن الكبرىٰ للبيهقي (٨٩/٢) شیخ البانی رحمہ اللہ نے إرواء الغليل (٢٦١/٢، ٢٦٢) میں اسے صحیح کہا ہے۔

اگر وہ کہیں: اس اعتبار سے آپ ﷺ کے اس فرمان کا کیا فائدہ ہوگا:((قَبْلَ أَنْ يُقِيمَ صُلْبَهُ))؟

تو میں کہوں گا: اس کا فائدہ درج ذیل معنی کے توہم کا دور کرنا ہے: جو شخص امام کے ساتھ نماز میں داخل ہو، سورۃ الفاتحہ کی قراءت کرے اور اس کے سورۃ الفاتحہ کی قراءت ختم کرنے سے پہلے امام رکوع میں چلا جائے تو اسے رکعت نہیں ملے گی، اس معنی کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہا گیا کہ اسے رکعت مل جائے گی، جب یہ امام کے اپنی پشت کو سیدھا کرنے سے پہلے رکوع کرے گا۔ چنانچہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ، جو اس حدیث کے راوی ہیں اور جو اس کے معنی کو زیادہ جاننے والے ہیں، اسی طرف گئے ہیں۔ ابوبکر الضبعی رحمہ اللہ اور بعض اہلِ ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے جس طرح ابن سید الناس رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں اس کو حکایت کیا ہے۔ اس مذہب، یعنی رکعت کو شمار نہ کرنا، کی روایت کے بعد انھوں نے کہا ہے: یعنی جب امام کے ساتھ ملنے والے کو قیام اور سورۃ الفاتحہ نہ ملی اور وہ امام کے ساتھ اس حال میں مل جاتا ہے کہ وہ رکوع میں تھا اور اس نے اپنی پشت کو سیدھا نہیں کیا تھا جس طرح امام ابن خزیمہ اور ابو بکر الضبعی رحمہما اللہ سے روایت کیا گیا ہے۔ بعض اہلِ ظاہر نے اس سے حکایت کی ہے جس نے امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے: بلاشبہہ انھوں نے اس کے لیے احتجاج کیا ہے، جس کی طرف وہ گئے ہیں، اس سے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

((مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَلْيَرْكَعْ مَعَهُ وَلْيُعِدِ الرَّكْعَةَ))[1]

''جو امام کو رکوع میں پائے تو وہ اس کے ساتھ رکوع کرے اور وہ رکعت کو دہرائے۔''

امام بخاری ﷺ نے ''القراة خلف الإمام'' میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((إِذَا أَدْرَكْتَ الْقَوْمَ رُكُوعاً لَمْ تَعْتَدَّ بِتِلْكَ الرَّكْعَةِ ....الخ))[2]

''جب تم قوم کو رکوع میں پاؤ (تو ان کے ساتھ رکوع کرو) اور اس رکعت کو شمار نہ کرو۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: معروف یہ ہے کہ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے۔ رافعی رحمہ اللہ نے امام کی متابعت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ابو عاصم العبادی نے ابن خزیمہ سے حکایت کیا ہے کہ انھوں نے اس سے دلیل پکڑی ہے۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ ہمارے ذکر کردہ کلام کے ذریعے ان روایات کے درمیان جمع کرنا ضروری ہے، کیوں کہ حدیث ((قبل أن يقيم صلبه)) ایسے راوی کی حدیث ہے جو ایک دوسری حدیث کو روایت کرنے والا ہے جو اس کے برخلاف ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک کا اس کے خلاف جانا صرف رائے کی وجہ سے نہیں ہے،

---

[1] تلخيص الحبير (٤١/٢) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے موقوف قرار دیا ہے۔

[2] القراءة خلف الإمام للبخاري (ص: ٦٧)، تلخيص الحبير (٤١/٢) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے موقوف قرار دیا ہے۔

بلکہ انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے۔ رہا اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف تو وہ اس کی حجیت میں قادح نہیں ہے، کیوں کہ مرفوع ہونا زیادتی ہے۔

اس سے پہلے جو کچھ ذکر ہو چکا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ صرف مقبلی رحمہ اللہ ہی کا قول نہیں ہے، بلکہ یہ نئے اور پرانے دور کے اہلِ علم کی ایک جماعت کا تحقیقی نہ کہ تقلیدی قول ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "جزء القراءة خلف الإمام" میں کہا ہے: جو بھی امام کے پیچھے قراءت کے وجوب کی طرف گیا ہے وہ اس (مذکورہ موقف) کی طرف گیا ہے۔ اس اعتبار سے جمہور اہلِ علم اس کی طرف گئے ہیں، کیوں کہ امام کے پیچھے قراءتِ فاتحہ کے وجوب کے قائلین جمہور ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شافعیہ کی ایک جماعت سے حکایت کیا ہے اور عراقی نے شرح ترمذی میں اسے اپنے شیخ السبکی رحمہ اللہ سے وارد کیا ہے اور کہا ہے: ان کا مختار مذہب یہ تھا کہ وہ اس شخص کی رکعت شمار نہ کرتے جسے سورۃ الفاتحہ نہ ملتی، اس کے بعد انھوں نے کہا: ہمارا بھی مختار مذہب یہی ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے تھے: ائمہ شافعیہ کے یہ بڑے امام سبکی اور عراقی رحمہما اللہ اس مذہب (شافعی) سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اس سے وہ لوگ پہچان لیے جاتے ہیں جو اس طرف گئے ہیں جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، یعنی اس رکعت کو شمار نہ کرنا جس میں مقتدی فاتحہ کو نہیں پاتا اور وہ اپنے امام کو اس کے پشت سیدھی کرنے سے پہلے پا لیتا ہے۔ نیز وہ یہ جان لیتا ہے کہ قراءتِ فاتحہ کے وجوب کی احادیث اور ادراکِ رکعت کی احادیث کے درمیان جمع صرف ادراکِ رکعت کو کامل رکعت پر محمول کرنے ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور وہ کامل رکعت ادراکِ قیام، قراءتِ فاتحہ اور امام کو رکوع میں اپنی پشت سیدھی کرنے سے پہلے پا لینے کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ انتھٰی

"جزء القراءة للبخاري" سے جو کچھ پہلے نقل کیا گیا ہے ناقابلِ اعتماد بے وقوفوں کے سوا کسی نے اس کی خلاف ورزی نہیں کی ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو! اگر وہ نقلِ مذکور میں امام بخاری رحمہ اللہ کی تکذیب کو تسلیم کر لیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں اپنی دیگر نقول میں بھی وہ کاذب تصور ہوں۔ یہ ایک بہت بڑا جرم اور الزام تراشی ہے اس شخص کے خلاف جسے اللہ تعالیٰ نے امام المتقین اور علم سنتِ مطہرہ میں امیر المومنین بنایا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ کے خلاف اس طرح کی بات کرنے کی جرات وہی کر سکتا ہے جس نے اپنے آپ کو بے وقوف بنایا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ صحیح البخاری میں "باب قراءة خلف الإمام" کے اندر مذکور تمام صحیح احادیث اور صریح دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ مذہب صحیح ہے، یعنی مذکورہ رکعت کو شمار نہ کرنے کا مذہب۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے: آگاہ رہو! اس کی پوری بحث تطویل کا تقاضا کرتی ہے، چنانچہ میں نے اپنی تالیفات میں اس پر طویل کلام کیا ہے۔ میں نے احتجاجاً، دفعاً اور ترجیحاً اس پر مکمل کلام کیا ہے۔ نیز انھوں

نے فرمایا ہے: میں نے المنتقیٰ کی شرح میں ایک مفید کلام درج کیا ہے۔ ان سطور کے لکھتے وقت وہ مفید کلام ذہن میں نہیں ہے کہ یہاں بھی وہی لکھوں جو وہاں لکھ چکا ہوں۔ انتہیٰ

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے شرح مذکور میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ میری بعض تالیفات میں موجود ہے۔ ہدایت یافتہ تو وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی ہو اور اسے حق وصواب کا راستہ دکھایا ہو، نہ کہ ہر وہ شخص جو بین بین مذہب کے تجدد کا دعوے دار ہے۔ سنت کے علم، اس کے حاملین کے دلائل، ان سے استدلال کے سلیقے اور قرآن وحدیث کی نصوص جس پر دلالت کرتی ہیں اس کی معرفت کے بغیر اوراق وکتاب کا چہرہ سیاہ کرتا ہے۔ واللہ أعلم



68

ملأ الوعا من حكم تخصيص الإمام نفسه بالدعا

(امام کا صرف اپنے لیے دعا کرنا درست نہیں)

سوال کیا امام کا اپنے نفس کو دعا کے ساتھ خاص کرنا، نماز وغیر نماز میں جو کچھ وارد ہوا ہے، سب کو شامل ہے؟

جواب امام کا یہ حق نہیں ہے کہ وہ نماز میں اپنے نفس کو دعا کے ساتھ خاص کرے، بلکہ اس کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے ساتھ دعا کرے جو اس کو اور سارے مقتدیوں کو اپنے اندر شامل کرنے والے ہوں، چنانچہ درج ذیل حدیث کا یہی معنی ومفہوم ہے:

《 إِذَ خَصَّ الْإِمَامُ نَفْسَهُ بِالدُّعَاءِ فَقَدْ خَانَهُمْ 》[1]

''اگر امام (نمازیوں کو چھوڑ کر) صرف اپنے لیے دعا کرے تو اس نے ان کے ساتھ خیانت کی۔''

رہی وہ دعائیں جو نبی مکرم ﷺ کے الفاظ سے منقول ہیں تو کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ان کو ان کے وارد شدہ اسلوب سے بدلے۔ خاص طور پر وہ الفاظ جن کے متعلق روات نے کہا ہے: ''بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ اپنی نماز میں یوں پڑھتے تھے۔'' کیونکہ ان کو انھی الفاظ پر باقی رکھنا ضروری ہے۔ لہٰذا امام اور مقتدی ان کو ویسے ہی پڑھیں جیسے وہ وارد ہوئے ہیں۔ چونکہ نبی مکرم ﷺ تمام نمازوں کے امام تھے، چنانچہ نماز میں نبی مکرم ﷺ سے سنے گئے الفاظ کی اس طرح اقتدا کرنا چاہیے کہ دعائیں آپ ﷺ کے الفاظ کے ساتھ ہی کی جائیں۔ پھر اگر یہ دعائیں خاص ہوں تو امام، مقتدی اور منفرد خاص پڑھیں اور اگر وہ عام ہوں تو رسول اللہ ﷺ کی اقتدا کرتے ہوئے ان کو بطور عام پڑھیں۔

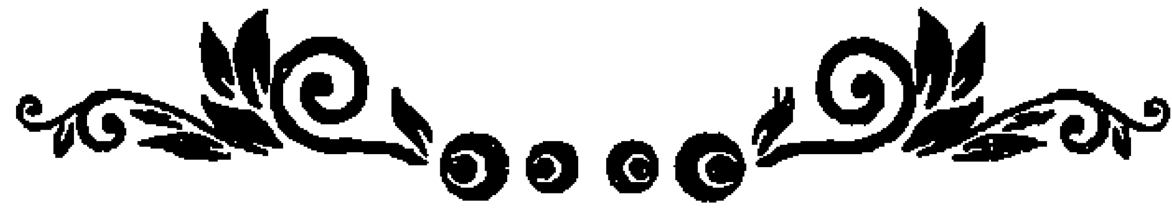
یہ نہیں کہا جائے گا کہ نبی مکرم ﷺ نے یہ دعائیں نوافل میں پڑھی ہیں، کیوں کہ صحابی کا یہ قول: 《 کان یقول في صلاته 》 مطلق ہے فرض یا نفل کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ ظاہری مفہوم تو یہی ہے کہ آپ ﷺ یہ دعائیں اس میں پڑھتے تھے، جس پر نماز کا لفظ صادق آتا ہے اور نماز کا لفظ نفل اور فرض ہر دو پر صادق آتا ہے۔ خالی احتمال استدلال میں قادح نہیں ہوتا۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٩٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٢٣) الأدب المفرد (١٠٩٣)

جب نبی مکرم ﷺ سے متعلق منقول قول میں یہ معنی ومفہوم ثابت ہو چکا، تو اسی طرح اس میں بھی یہی ثابت ہوگا جو آپ ﷺ نے لوگوں کو تعلیم فرمائی۔ چنانچہ آپ ﷺ نے ان کو سکھایا کہ وہ اپنے رکوع، سجدے اور اعتدال میں کھڑے یہ یہ پڑھیں، کیوں کہ امام، مقتدی اور منفرد اس کو انہی الفاظ میں بغیر تحریف اور تبدیلی کے پڑھتے ہیں جو نبی مکرم ﷺ سے مروی ہیں، اس لیے کہ آپ ﷺ نے احتمال کے مقام میں تفصیل و وضاحت کو ترک کر دیا اور یہ مقال میں عموم کے قائم مقام ہے، جس طرح اصول میں اس قاعدے کی ترجیح ثابت ہے اور ہمارے شیخ قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے "إرشاد الفحول" میں اس کی وضاحت کی ہے۔

یہاں سے یہ بات واضح ہوئی کہ امام کے مقتدیوں کو چھوڑ کر اپنے نفس کو دعا کے ساتھ خاص کرنے سے ممانعت والی حدیث ان دعاؤں کے ساتھ خاص ہے جنھیں وہ اپنی جانب سے مانگے، کیوں کہ امام ان دعاؤں کو جمع کے صیغے کے ساتھ پڑھتا ہے نہ کہ ان الفاظ میں جو دوسروں کے علاوہ اس کے اپنے نفس کے لیے خاص ہوں، واللہ أعلم بالصواب.



69

ايثار الخضر في حكم الجمع بين الصلاتين في الحضر

(حضر میں دو نمازوں کو جمع کرنے کا حکم)

سوال حضر میں دو نمازیں جمع کرنے کے بارے میں حدیث ثابت ہے یا نہیں؟ نیز اس جمع کا کیا حکم ہے؟

جواب امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب جامع ترمذی کے بارے میں (علل میں) کہا ہے: اس کتاب (ترمذی) میں موجود تمام احادیث معمول بہ ہیں اور بعض اہلِ علم نے اسی کو اختیار کیا ہے، سوائے دو حدیثوں کے: ایک عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِالْمَدِيْنَةِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ»[1]

اور نبی کریم ﷺ کی یہ حدیث: «إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوْهُ فَإِنْ عَادَ فِي الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوْهُ»[2]

''جب وہ شراب پیے تو اسے کوڑے لگاؤ، اگر چوتھی بار پیے تو اسے قتل کر دو۔''

اہلِ علم کا دوسری حدیث پر عمل نہ کرنا اس لحاظ سے ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے فعل سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے، کیوں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا حدیث کے بعد جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«ثُمَّ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ فِي الرَّابِعَةِ فَضَرَبَهُ وَلَمْ يَقْتُلْهُ»[3]

''پھر نبی مکرم ﷺ کے پاس ایک ایسے آدمی کو لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آپ ﷺ نے اسے (کوڑوں سے) مارا اور اسے قتل نہ کیا۔''

اسی طرح کی ایک حدیث امام ابو داود اور ترمذی رحمہما اللہ نے قبیصہ بن ذویب کے واسطے سے بیان کی ہے۔ اس

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٠٧)

[2] مسند أحمد (٢/٢٨٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٤٨٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٦٦٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٤٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٥٧٢) صحيح الترغيب والترهيب (٢/٣٠٢)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٤٤)

کے الفاظ یہ ہیں: «ثُمَّ أُتِيَ بِهِ، يَعْنِيُ: فِيُ الرَّابِعَةِ فَجَلَدَهُ وَرَفَعَ الْقَتْلَ»[1]

''پھر اسے، یعنی چوتھی بار لایا گیا تو آپ ﷺ نے اسے کوڑے لگائے اور قتل چھوڑ دیا۔''

مسند احمد میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اس طرح ہے:

«فَأُتِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِسَكْرَانَ فِيُ الرَّابِعَةِ فَخَلّٰى سَبِيْلَهُ»[2]

''پس رسول اللہ ﷺ کے پاس ایسے شخص کو لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آپ ﷺ نے اسے چھوڑ دیا۔''

لہٰذا اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی منسوخ حدیث پر، اس کے نسخ کا علم ہونے کے بعد، عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ باقی رہی پہلی حدیث تو وہ ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: «من غير خوف ولا سفر» نیز ان الفاظ میں بھی مروی ہے: «من غير خوف ولا مطر»[3]

حافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: کتبِ حدیث میں سے کسی ایک میں بھی تینوں کے مجموعے کے ساتھ حدیث واقع نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ مشہور یہ ہے «من غير خوف ولا سفر» انتھٰی.

اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں:

«قيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا تحرج أمته»[4]

امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الكبير اور المعجم الأوسط میں اور امام ہیثمی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے:

«جَمَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، فَقِيْلَ لَهُ فِيُ ذٰلِكَ، قَالَ: صَنَعْتُ ذٰلِكَ لِئَلَّا تَحْرَجَ أُمَّتِيُ»[5]

اس کی سند میں ابن عبدالقدوس راوی ضعیف ہے، لیکن اس کا ضعف زائل ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس پر اس جہت سے کلام ہے کہ ضعفا سے روایت کرتا ہے اور اس پر تشیع کا الزام ہے۔ اس پر پہلا اعتراض اس اعتبار سے غیر قادح ہے کہ اس نے مذکورہ بالا حدیث ضعفا سے روایت نہیں کی، بلکہ اس نے یہ روایت اعمش سے روایت کی

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٤٨٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٤٤)

[2] مسند أحمد (٢٩١/٢)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٧٨١)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٠٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢١١) سنن النسائي، رقم الحديث (٦٠٢) مگر صحیح مسلم وغیرہ میں اس کے الفاظ یہ ہیں "أراد أن لا يحرج أمته"

[5] المعجم الأوسط (٢١٨/١٠) المعجم الكبير (٢٥٢/٤) مجمع الزوائد (٣٦٧/٢)

ہے، جیسا کہ امام ہیثمی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ دوسرا الزام بھی قادح اور قابلِ اعتماد نہیں ہے جب تک وہ معتبر حد سے تجاوز نہ کرے اور اس کے بارے میں کوئی ایسی بات منقول نہیں ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں کہا ہے: وہ صدوق ہے۔ امام ابن ابی حاتم نے کہا ہے: اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قصہ مختصر جب یہ حدیث صحیح مسلم اور سنن ابن ماجہ میں روایت کی گئی ہے تو پھر اس کی صحت پر کوئی کلام باقی نہیں رہتا۔

دو نمازوں کو مطلق طور پر جمع کرنے والے اور اس حدیث سے استدلال کرنے والے کہتے ہیں:

ایسا کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ اس کو عادت نہ بنائے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں کہا ہے: اس کے قائلین میں ابن سیرین، ربیعہ، ابن المنذر اور القفال الکبیر شامل ہیں، جب کہ امام خطابی رحمہ اللہ نے اصحاب الحدیث کی ایک جماعت سے اس موقف کی حکایت کی ہے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ بغیر عذر کے نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، "البحر الزخار" کے مولف نے اس میں بعض اہلِ علم سے یہ حکایت کیا ہے کہ یہ اجماع ہے اور اس حدیث کے کئی ایک جواب دیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا:

نمازوں کا یہ جمع کرنا کسی مرض کی بنا پر تھا۔ چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے اسی جواب کو قوی قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یہ جواب محلِ نظر ہے، کیوں کہ اگر یہ کسی مرض کی بنیاد پر تھا تو پھر نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بیمار لوگ ہی نماز پڑھتے، جب کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ نماز تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ادا کی تھی اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی روایت میں اس کی صراحت بھی کی ہے۔

دوسرا:

بادل چھائے ہوتے تھے۔ جب انھوں نے ظہر کی نماز ادا کر لی تو بادل چھٹ گئے۔ تب معلوم ہوا کہ یہ تو عصر کی نماز کا وقت ہو گیا ہے، لہٰذا انھوں نے عصر کی نماز بھی ادا کر لی۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ جواب باطل ہے، کیوں کہ اگر اس کا ادنیٰ سا بھی احتمال ہوتا تو ظہر اور عصر میں ہوتا نہ کہ مغرب اور عشا میں۔ لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: دوسرے کے بارے میں احتمال کی نفی اس بات پر مبنی ہے کہ مغرب کا تو ایک ہی وقت ہے، جب کہ مختار مذہب اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس (نمازِ مغرب) کا وقت عشا تک ممتد ہے۔ اس اعتبار سے یہ احتمال قائم رہتا ہے۔

تیسرا:

بلاشبہہ یہ جمع، جمع صوری تھی جس میں ظہر کو اس کے آخری وقت تک موخر کیا گیا اور عصر کو اس کے اول وقت میں مقدم کر لیا گیا تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ احتمال ضعیف یا باطل ہے، کیوں کہ یہ خلافِ ظاہر ہے۔ حافظ

ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس احتمال کو پسند کیا ہے۔ امام الحرمین رحمہ اللہ نے اس کو راجح کہا ہے۔ قدما میں سے ابن الماجشون اور طحاوی رحمہ اللہ نے اسے قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ابن سید الناس رحمہ اللہ نے اس کو قوی قرار دیا ہے، کیوں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو بیان کرنے والے راوی ابو الشعثا اس کے قائل ہیں۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی مولفات میں اسے راجح قرار دیا ہے۔ بہر حال یہ وہ حق ہے جس سے کوئی مفر نہیں ہے۔ انھوں نے "البدر التمام شرح بلوغ المرام" میں کہا ہے: اس حدیث کے ذریعے حضر میں نمازیں جمع کرنے کے جواز پر احتجاج کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ وہ جمع تقدیم و تاخیر کی تعیین کرنے والی نہیں ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت کا ظاہری مفہوم ہے۔ ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کرنا تحکم ہے۔ چنانچہ معذور وغیرہ کے لیے اوقات کی حدیث میں عموم پر بقا کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ مسافر کی تخصیص اس کے مخصص کے ثبوت کی بنا پر ہے، اور یہی فیصلہ کن جواب ہے۔ رہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ سے مروی آثار تو وہ حجت نہیں ہیں، کیوں کہ اس میں اجتہاد کے چلنے کی گنجایش ہے۔ بعض نے اس جمع کی جمع صوری کے ساتھ تاویل کی ہے اور یہ تاویل متعین ہے، کیوں کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث کی اصل میں اس کی صراحت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

«صَلَّيْتُ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِالْمَدِيْنَةِ ثَمَانِيًا جَمِيعًا وَسَبْعًا جَمِيعًا، أَخَّرَ الظُّهْرَ وَعَجَّلَ الْعَصْرَ، وَأَخَّرَ الْمَغْرِبَ وَعَجَّلَ الْعِشَاءَ»[1]

تو اس حدیث کے راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے گویا صراحت کی ہے کہ یہ جمع، جمع صوری تھی۔ تعجب ہے امام نووی رحمہ اللہ پر جنھوں نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے اور اس کے بارے میں مروی حدیث کے متن سے غافل ہیں۔ جب کوئی روایت ایک ہی واقعے کے بارے میں ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ یہاں مذکورہ بالا مسئلے میں ہے۔ انتهٰى كلام البدر.

امیر یمانی رحمہ اللہ نے "سبل السلام شرح بلوغ المرام" میں کہا ہے: یہ پختہ اور مضبوط کلام ہے۔ ہم نے اس کے بالمقابل کلام اپنے رسالے "اليواقيت في المواقيت" میں ذکر کیا تھا۔ انتهٰى

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: جمع صوری کے موقف کو یہ چیز بھی تقویت پہنچاتی ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق میں جمع کے وقت کا تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس کو یا تو مطلق پر محمول کیا جائے گا جو نماز کو بغیر عذر کے اس کے محدود وقت سے نکالنے کو مستلزم ہے یا اس کو اس مخصوص صفت پر محمول کیا جائے گا جو اس کے مقررہ وقت سے

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩) شیخ البانی رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔

نکالنے کو مستلزم نہیں ہے۔ یوں انھوں نے اس کے ساتھ متفرق احادیث کو جمع کیا ہے۔ لہٰذا اس جمع سے جمع صوری مراد لینا ہی اولیٰ اور بہتر ہے۔ واللّٰہ أعلم، انتھٰی.

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''الدراري المضیئة'' میں فرمایا ہے: اگر یہ جمع صوری ہے تو فی الحقیقت یہ جمع نہیں ہے، کیوں کہ ہر نماز اپنے مقررہ وقت ہی پر ادا کی گئی، بلکہ یہ صورۃً جمع ہوگی۔ رہا نبی مکرم ﷺ کا مدینہ طیبہ میں بغیر بارش اور سفر کے نمازوں کو جمع کرنا تو بعض روایات میں یہ صراحت موجود ہے کہ یہ جمع صوری تھی، بلکہ اس کے راوی نے وہ تفسیر بیان کی ہے جو اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ وہ جمع صوری ہے۔ چنانچہ ہم نے ایک مستقل رسالے میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ اہلِ علم نے بغیر عذر کے نمازوں کو جمع کرنے میں اختلاف کیا ہے، جب کہ حق یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ توقیت اس بنا پر واجب ہے کہ نماز کو اس کے (مقررہ) وقت پر ادا کرنے کے بارے میں صحیح اوامر وارد ہوئے ہیں اور اس کے طے شدہ وقت کے علاوہ وقت میں ادا کرنے کی نہی وارد ہوئی ہے۔ انتھٰی

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الأوطار'' میں کہا ہے: جمع صوری پر محمول کرنے کی تائیدوں میں سے ایک تائید وہ روایت ہے جسے امام مالک رحمہ اللہ نے الموطا میں اور امام بخاری، ابوداود اور نسائی رحمہم اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

«مَا رَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ صَلَّی صَلَاةً لِغَیْرِ مِیْقَاتِھَا إِلَّا صَلَاتَیْنِ جَمَعَ بَیْنَ الْمَغْرِبِ وَالعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ وَصَلَّی الْفَجْرَ یَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِیْقَاتِھَا»[1]

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو کوئی نماز بے وقت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا سوائے دو نمازوں کے، چنانچہ آپ ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے (بہت رات گئے) پڑھیں اور اسی رات فجر کی نماز بھی آپ ﷺ نے وقتِ (معتاد) سے پہلے پڑھی۔''

چنانچہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے مطلق جمع کی نفی کی اور مزدلفہ میں جمع کا حصر کیا، حالانکہ وہ ان راویوں میں سے ہیں جنھوں نے مدینے میں جمع کی حدیث کو روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدینے میں واقع ہونے والی جمع، جمع صوری ہے۔ اگر وہ جمع حقیقی ہوتو ان (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کی دونوں روایتوں میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے اور تعارض کی صورت میں جب تک ان میں جمع ممکن ہوتو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ جمع صوری پر محمول کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، کہ انھوں نے فرمایا:

« خَرَجَ عَلَیْنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ فَکَانَ یُؤَخِّرُ الظُّھْرَ وَیُعَجِّلُ الْعَصْرَ فَیَجْمَعُ بَیْنَھُمَا،

[1] الموطأ للإمام مالك (۱/۴۳) صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۱۹۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۲۸۹) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۹۳٤) سنن النسائي، رقم الحدیث (۳۰۳۸)

وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ وَيُعَجِّلُ الْعِشَاءَ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا))[1]

''رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے، پس آپ ﷺ ظہر کو موخر کرتے اور عصر کو جلدی کرتے اور ان دونوں کو جمع کرتے تھے، مغرب کو موخر اور عشا کو جلدی کر کے ان دونوں کو جمع کرتے تھے۔''

چنانچہ یہ جمع صوری ہی تو ہے۔ نیز عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ان لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے آپ ﷺ کے مدینے میں نمازیں جمع کرنے کو روایت کیا ہے، جیسا کہ امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے ان سے بیان کیا ہے، یہ روایات لفظ ((جمع)) کی مراد کی تعیین کرنے والی ہیں، کیوں کہ اصول میں یہ ثابت شدہ ہے کہ یہ الفاظ: ((جمع بين الظهر والعصر)) ان دونوں کے وقت کو عام نہیں ہیں۔ چنانچہ ''مختصر المنتهى'' اور اس کی شروح ''الغاية'' اور اس کی شرح اور اصول کی تمام کتابوں میں یہ موجود ہے، بلکہ اس کا لغوی مفہوم ہیئتِ اجتماعیہ ہے اور وہ جمع تقدیم و تاخیر اور جمع صوری میں موجود ہے، لیکن وہ ان تمام کو متناول ہے نہ ان میں سے دو کو، کیوں کہ مثبت فعل اپنی تمام اقسام میں عام نہیں ہوتا، جیسا کہ ائمہ اصول نے اس کی صراحت کی ہے۔ مذکور جمع کی صورتوں میں سے کوئی صورت کسی دلیل کے ساتھ ہی متعین ہو سکتی ہے۔ یقیناً اس پر دلیل قائم ہو چکی کہ اس باب میں مذکور جمع سے مراد جمع صوری ہی ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنا واجب ٹھہرا۔ انتہٰی

اس کے بعد انھوں نے کہا ہے: بغیر عذر کے متنازع فیہ جمع کے جائز نہ ہونے کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، انھوں نے نبی مکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَقَدْ أَتَى بَاباً مِنْ أَبْوَابِ الْكَبَائِرِ))[2]

اس کی سند میں حنش بن قیس راوی ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا وہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے جو انھوں نے اپنی سنن کے آخر میں اس کی کتاب العلل میں فرمایا ہے... الخ، یقیناً وہ پہلے گزر چکا ہے۔

پھر انھوں نے فرمایا: تم پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ بلاشبہہ یہ حدیث صحیح ہے۔ جمہور کا اس پر عمل نہ کرنا اس کی صحت میں قادح نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس بات ہی کو واجب کرتا ہے کہ اس سے استدلال کرنا ساقط ہے۔ بعض اہلِ علم نے اس سے دلیل پکڑی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اگرچہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا ظاہری کلام یہ ہے کہ کسی نے اس سے دلیل نہیں پکڑی ہے، لیکن ان کے غیر نے اس کو ثابت کیا ہے اور مثبت (نافی پر) مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ اولیٰ اور بہتر

[1] كنز العمال (٤٢٠/٧) کنز العمال کے مولف نے اسے ابن جریر کی طرف منسوب کیا ہے۔

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٨) المستدرك للحاكم (٤٠٩/١) اس کی سند میں حسین بن قیس راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٥٨١)

یہ ہے کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ اس جمع سے مراد جمع صوری ہے، بلکہ اس کا قائل ہونا ایک لازمی اور حتمی چیز ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یقیناً ہم نے اس مسئلے پر ایک مستقل رسالہ جمع کیا ہے جس کا نام ہم نے "تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع" رکھا ہے، لہٰذا جو کوئی اس سے واقفیت حاصل کرنا چاہے وہ اسے طلب کر لے۔ انتھیٰ

امام علامہ ابو البرکات مجد الدین ابن تیمیہ الحرانی رحمہ اللہ نے المنتقیٰ میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیث وارد کرنے کے بعد کہا ہے: میں کہتا ہوں: یہ اپنے فحوائے کلام کے ذریعے بارش، خوف اور مرض کی وجہ سے نمازوں کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے ظاہری مفہوم کی اجماع اور اخبارِ مواقیت کی وجہ سے بغیر عذر کے جمع کرنے میں مخالفت کی گئی ہے۔ تو اس کا فحوائے کلام اپنے مقتضا پر باقی رہے گا، مستحاضہ کے لیے نمازیں جمع کرنے والی حدیث صحیح ہے اور استحاضہ مرض ہی کی ایک قسم ہے۔ موطا امام مالک میں نافع رحمہ اللہ سے مروی ہے:

«أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا جَمَعَ الْأُمَرَاءُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي الْمَطَرِ جَمَعَ مَعَهُمْ» [1]

"جب امراء بارش میں مغرب اور عشا کی نمازوں کو اکٹھا کرتے تو وہ بھی ان کے ساتھ نمازیں جمع کر کے پڑھتے۔"

اثرم نے اپنی سنن میں ابو سلمہ بن عبدالرحمان سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "سنت یہ ہے کہ بارش والے دن میں مغرب وعشا کی نمازوں کو جمع کر لیا جائے۔"

مختصر یہ کہ اس باب کی احادیث کو جمع کرنے اور علمائے محققین کے مذاہب کا تتبع کرنے کے بعد جو چیز واضح اور ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضر میں بغیر عذر کے نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے اور نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نمازوں کو جمع کرنا جمع صوری پر محمول ہے۔ جو اس کے جواز کا قائل ہے، اس نے ساتھ یہ شرط عائد کی ہے کہ وہ اس کو عادت نہ بنائے، لہٰذا جمہور کے مذہب پر عمل کرنا ہی متعین ہو گیا۔ واللّٰہ أعلم بالصواب



[1] الموطأ للإمام مالك (٣٠٧/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٦٨/٣)

70

إحياء المائت في حكم قضاء الفوائت

(فوت شدہ نمازوں کی قضا کا حکم)

سوال شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اپنے فتاوے میں درج ذیل عبارت کا کیا مفہوم ہے: ''جان بوجھ کر نماز فوت کرنے والے کی نماز قبول نہیں ہوتی اور اس سے نماز کو فوت کرنے کے اس حرام عمل کا گناہ ساقط نہیں ہوتا، چاہے وہ اس کی قضا کرے اور اس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے؟''

جواب بلا عذر فوت ہونے والی نماوں کی قضا کے بارے میں اہلِ علم نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور کہتے ہیں: قضا کرنا واجب ہے، جب کہ داوٗد ظاہری، ابن حزم اور بعض اصحابِ شافعی ان کی عدمِ قضا کی طرف گئے ہیں اور انھوں نے کہا ہے: عمداً نماز کا وقت گزارنے والا گناہ گار ہے اور اس نماز کے ترک میں غیر معذور ہے، چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے۔

ظاہری مفہوم تو اہلِ ظاہر کے ساتھ ہے، کیوں کہ جمہور کے پاس قضا کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے شرح المختصر میں کہا ہے: کتاب وسنت سے مجھے ان (جمہور) کی کوئی دلیل نہیں ملی، سوائے اس حدیث کے جو خثعمیہ عورت سے مروی ہے کہ جب نبی مکرم ﷺ نے اسے کہا تھا:

((فَدَيْنُ اللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ يُقْضٰى))[1] ''تو اللہ کا قرض زیادہ اہم ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔''

چنانچہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس میں وہ عموم پایا جاتا ہے جو مصدر مضاف سے حاصل ہوتا ہے اور اس باب کو بھی شامل ہے۔ انتہٰی

لہٰذا قضا کو واجب کہنے والوں کے دامن میں اس حدیث کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ اہلِ اصول نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقضی (جس کی قضا کی جائے) کے وجوب کی دلیل قضا کی دلیل کے لیے کافی ہے،

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٨)

یا کسی ایسی نئی دلیل کی ضرورت ہے جو قضا کے وجوب پر دلالت کرتی ہو۔ حق یہ ہے کہ کسی نئی دلیل کی ضرورت ہے، کیوں کہ قضا کے واجب کرنے کی تکلیف ایک مستقل تکلیف ہے، جو ادا کی تکلیف کے سوا ہے، چنانچہ غور کیجیے۔ واللہ أعلم



71

معترك الشجاعة في حكم تفريق الجماعة

(ایک مسجد میں الگ الگ جماعت کروانے کا حکم)

سوال ایک ہی مسجد میں مسلمانوں کی الگ الگ جماعت کا کیا حکم ہے؟

جواب ان مساجد میں مسلمانوں کا الگ جماعت کرانا، جہاں بڑی جماعت ہوتی ہے اور امام مقتدیوں کو نماز پڑھاتا ہے۔ ایک شخص، جو بہت زیادہ اجر وثواب کی رغبت نہیں رکھتا، آتا ہے اور ایک یا دو مقتدیوں کے ساتھ مسجد کے کسی کونے میں جماعت کرواتا ہے، یہ جماعت دنیا کے دھندوں میں مصروف ہو کر آخرت کے عمل سے بے رغبتی کرنے کی بنا پر یا اطاعت، زہد اور اجرِ عظیم میں بوجھل اور سست ہونے کے سبب اور نبی مکرم ﷺ کے طریقے، ایامِ نبوت اور خلفائے راشدین کے عہدِ مسعود میں جاری عمل سے بے رغبتی کرنے کے سبب بظاہر ایسا کرنا چند اسباب کی بنا پر جائز نہیں ہے:

<u>پہلا:</u>

ایامِ نبوت میں یہ نہیں سنا گیا کہ کسی شخص نے مسجد میں قائم ہونے والی بڑی جماعت کو چھوڑا ہو اور اس کے قائم ہونے سے پہلے جماعت قائم کرنے کی طرف جلدی کی ہو۔ لہٰذا کسی کے لیے اس قسم کے معنی ومفہوم کا دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے۔

<u>دوسرا:</u>

کتاب وسنت کے وہ دلائل جو عمومی طور پر تفریق اور علاحدگی سے منع کرتے ہیں وہ صحت کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں۔ لہٰذا جماعت کی یہ تفریق اور علاحدگی بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہے، بلکہ یہ تفریق کی سب سے زیادہ قبیح اور بری قسم ہے۔

<u>تیسرا:</u>

بلاشبہہ صحیح دلیل کے ساتھ یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بڑی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے

گھروں کو آگ کے ذریعے جلانے کا ارادہ کیا، جیسا کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں کئی طرق سے ثابت ہے۔[1] جو لوگ بڑی جماعت سے پہلے جماعت کھڑی کرتے ہیں اور نماز ادا کر کے مسجد سے اپنے گھروں کو لوٹ جاتے ہیں وہ جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں سے کوئی مختلف نہیں ہیں۔ یہ لوگ ان لوگوں کی نسبت مسلمانوں کے اندر زیادہ تفریق و انتشار پھیلانے والے ہیں جو مسجد سے پیچھے رہ جاتے ہیں اور (بڑی) جماعت کے ساتھ ملے بغیر نماز ادا کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ مومنوں کی جماعت سے اعراض کرنے میں بہت سخت، اہلِ ایمان کے درمیان وحشت پیدا کرنے، اہلِ اسلام کے سینوں میں ہیجان پیدا کرنے اور مسلمانوں کے دلوں میں مخالفت بھرنے میں بہت بڑے ہیں۔

چوتھا:

یقیناً نبی مکرم ﷺ نے اس شخص پر انکار کیا جو جماعت میں شامل نہ ہوا اور اپنے گھر میں نماز ادا کرنے کا عذر پیش کرتے ہوئے معذرت کی۔ آپ ﷺ نے اسے مسلمانوں کی جماعت میں شریک ہونے کا حکم دیا، جیسا کہ یزید بن الاسود، ابو ذر اور عبادہ رضی اللہ عنہم سے مروی حدیث میں ثابت ہے۔[2] یہ تو اس شخص کے بارے میں حکم ہے جو مسلمانوں کی جماعت میں شامل ہو کر مسلمانوں کی مخالفت کا اظہار نہیں کرتا۔ رہا یہ شخص جو بڑی جماعت کھڑی ہونے سے پہلے مسجد میں نماز ادا کرتا ہے یہ مسلمانوں کی مخالفت کا برملا اظہار کرنے والا اور بہت بڑی ابتداع کا مرتکب ہوتا ہے۔

پانچواں:

بلاشبہہ اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کی ممانعت ثابت ہے اور یہ ممانعت اس سبب سے ہے کہ اس طریقے سے مسجد سے نکلنا مسلمانوں کی مخالفت کرنا، ان کی جماعت کو منتشر کرنا اور اطاعت سے نکلنا ہے۔ یہ شخص جو بڑی جماعت سے سبقت کرتا ہے اور دوسروں سے جدا ہو کر الگ جماعت کھڑی کرتا ہے یہ سخت مخالفت کرنے والا اور شارع علیہ السلام کے عظیم مقصد کی مخالفت کا اظہار کرنے والا ہے۔

چھٹا:

نبی مکرم ﷺ صفوں کو برابر کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے تھے:

《اِسْتَوُوْا وَلَا تَخْتَلِفُوْا فَتَخْتَلِفَ قُلُوْبُكُمْ》 (هذا في الصحيح)[3]

”برابر ہو جاؤ اور آگے پیچھے مت ہونا ورنہ تمھارے دلوں میں اختلاف پڑ جائے گا۔“

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٥١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٥٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٩)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٨٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٣٦)

چنانچہ آپ ﷺ نے صف میں برابری اختیار نہ کرنے کو دلوں کے اختلاف کی علت اور سبب قرار دیا ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اس شخص کا فعل، جو بڑی جماعت کے قائم ہونے سے پہلے نماز پڑھتا ہے، دلوں میں اختلاف کا سبب بنتا ہے۔ یہ اختلاف اس اختلاف سے زیادہ سخت ہے جو صفوں کو برابر نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

ساتواں:

نبی مکرم ﷺ نے تو نماز کا انتظار کرنے والوں کو اس بات سے منع کیا کہ وہ آپ ﷺ کو دیکھنے سے پہلے کھڑے ہوں۔ (هذا في الصحيحين)[1] کجا وہ شخص جو اکیلا یا ایک آدمی کے ساتھ یا دو یا زیادہ کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے اور مستقل جماعت کراتا ہے۔

آٹھواں:

بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

«أَمَا يَخْشَىٰ أَحَدُكُمْ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ، أَوْ يُحَوِّلَ اللّٰهُ صُوْرَتَهُ صُوْرَةَ حِمَارٍ» (وهذا في الصحيحن وغيرهما)[2]

''جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھاتا ہے اسے ڈرنا چاہیے کہ کہیں اللہ تعالیٰ اس کا سر گدھے کے سر جیسا نہ بنا دے یا اس کی شکل گدھے کی شکل نہ بنا دے۔''

آپ ﷺ نے امام کی مخالفت کی وجہ سے یہ قول ارشاد فرمایا، تو اس شخص کا کیا حال ہوگا جو مسلمانوں سے الگ ہوتا ہے اور مسلمانوں کی جماعت کھڑی ہونے سے پہلے ہی ان کی مسجد میں اکیلا یا جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتا ہے۔

نواں:

بے شک یہ بات ثابت ہے کہ آدمی کی نماز ایک آدمی کے ساتھ زیادہ فضیلت والی ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ اکیلا پڑھے اور اس کی نماز دو آدمیوں کے ساتھ زیادہ فضیلت والی ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک آدمی کے ساتھ مل کر پڑھے۔[3] پھر اسی طرح اہلِ جماعت کی تعداد جتنی زیادہ ہوگی وہ زیادہ پاکیزہ اور اللہ تعالیٰ کو زیادہ محبوب ہوگی، رہا یہ شخص جو بڑی جماعت کھڑی ہونے سے پہلے اکیلا یا ایک یا دو آدمیوں کے ساتھ نماز ادا کرتا ہے وہ اپنے آپ کو اور اپنے ساتھیوں کو بہت بڑے اجر و ثواب سے محروم کرتا ہے۔ اس محرومی کے ساتھ ساتھ اسے ابتداع کا اور مسلمانوں کی جماعت میں تفریق و اختلاف پیدا کرنے کا گناہ بھی ہوگا۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٢٧)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٥٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٤٣)

دسواں:

نبی مکرم ﷺ سے ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«إِنَّ مُنْتَظِرَ الصَّلَاةِ فِي صَلَاةٍ»[1] ''بلاشبہہ نماز کا انتظار کرنے والا نماز ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔''

جب کہ یہ شخص جو بڑی جماعت کے کھڑے ہونے سے پہلے اکیلا یا باجماعت نماز پڑھتا ہے اس سے اجرِ عظیم فوت ہو جاتا ہے اور وہ اپنے ان رفقا کو جو جماعت کھڑی ہونے کے منتظر تھے بہت بڑے اجرِ عظیم سے محروم کر دیتا ہے۔ نیز وہ اپنے آپ کو اور اپنے ساتھ شریک لوگوں کو اس تفریق و اختلاف کے ذریعے مبتدعین کی صف میں شامل کر دیتا ہے۔ چنانچہ جب وہ اطاعت میں تھے تو اطاعت کا حکم اجر وثواب کے اعتبار سے نماز والا حکم تھا اور جب وہ بدعت میں مبتلا ہوئے تو وہ اس کے سبب گناہ کے مستحق ٹھہرے۔

گیارھواں:

بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ سے ائمہ کی مخالفت سے ممانعت صحیح ثابت ہے اور یہ مخالفت شکل وصورت اور دلوں کے اختلاف کا سبب ہے۔ جس طرح صحیحین وغیرہ میں یہ ثابت ہے۔[2] اس میں کوئی شک ہیں کہ بڑی جماعت کے کھڑے ہونے سے پہلے اس علاحدگی کا دلوں کے اختلاف، سینوں کے ہیجان اور مسلمانوں کے درمیان وحشت پیدا کرنے میں اس مخالفت کی بہ نسبت زیادہ سخت اثر ہے جس مخالفت کا حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔

بارھواں:

بے شک نبی مکرم ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اس شخص کو منع کیا جس نے صف میں شامل ہونے سے پہلے ہی رکوع کر لیا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے اسے فرمایا: «زَادَكَ اللّٰهُ حِرْصاً وَلَا تَعُدْ»[3]

''اللہ تعالیٰ تیری (نیکی کی) حرص اور بڑھائے، پھر ایسے نہ کرنا۔''

اس ممانعت کا سبب جماعت کی مخالفت اور صورتاً ان سے علاحدگی اختیار کرنا تھا۔ اس صورت میں ایک قسم کی مخالفت پائی جاتی تھی جس سے منع کر دیا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسجد میں بڑی جماعت کھڑی ہونے سے پہلے مستقل جماعت کرانے میں جو اختلاف، تفریق، جماعت المسلمین کے درمیان وحشت، ان کے دلوں میں کدورت پیدا کرنا اور مومنوں کے سینوں میں تنگی پیدا کرنا وہ کسی عقل مند سے بھی مخفی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ بے شک دلوں کا جمع کرنا، مسلمانوں کے درمیان الفت پیدا کرنا اور تفریق وتخالف کے

---

[1] مسند أحمد (٥/٤٥٠) صحيح ابن خزيمة (٣/١٢١)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٢٧)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٥٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٨٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٧١)

ذرائع کو ختم کرنا شارع علیہ السلام کے مقاصد میں سے ایک بہت بڑا مقصد ہے اور اصولِ دین میں سے ایک بہت بڑی اصل ہے۔ اس معنی و مفہوم کو وہی شخص اچھی طرح سے جانتا ہے جو ہدیِ نبوی کے راستے کو پہچاننے والا اور قرآن و سنت کے دلائل کو جاننے والا ہو۔ نبی مکرم ﷺ نے اختلاف کے راستوں میں سے جو راستہ بھی دیکھا اور تفریق و تخالف کی طرف پہنچانے والے دروازوں میں سے جو دروازہ بھی دیکھا اس کا ذریعہ منقطع کر دیا، اس کا وسیلہ کاٹ دیا، وہ دروازہ بند کر دیا اور اس گزر گاہ کے آگے بند قائم کر دیا۔ اس میں کوئی شک وشبہہ نہیں کرتا، حتی کہ اپنے تمام امور و معاملات میں آپ ﷺ کی یہ عادت اور طور طریقہ بن گیا تھا۔

دیکھو تو نبی مکرم ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف نکلے درآنحالیکہ وہ قرآن مجید (کی قراءتوں) کے بارے میں کچھ اختلاف کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

((اِقْرَؤُوْا فَكُلٌّ حَسَنٌ))[1] ''پڑھے جاؤ، سب ہی بہتر ہے۔''

دوسرے مواقع پر آپ ﷺ نے اس وقت تک قراءت کرنے کا حکم دیا جب تک دل مانوس ہوں، مختلف نہ ہوں۔ قصہ مختصر اگر میں ان دلائل کو جمع کرنے کے درپے ہو جاؤں، جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اختلاف تمام حالات میں اور تمام تقدیرات پر اعظم المنکرات ہے، تو یہ جواب بہت طویل ہو جائے گا، اور آخر تک پہنچنا مشکل ہو جائے گا، اسی لیے میں نے نماز میں اختلاف کے ذرائع کو ختم کرنے کے بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر اکتفا کیا ہے۔

تیرھواں:

بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف نکلے تو ان کو چند حلقوں میں متفرق ہو کر بیٹھے ہوئے دیکھا تو فرمایا: ((مَالِيْ أَرَاكُمْ عِزِيْنَ)) (أخرجه مسلم و أحمد و أبي داود و النسائي و ابن ماجه)[3]

''کیا بات ہے کہ تم ٹولیوں میں جدا جدا بیٹھے ہو؟''

مذکورہ بالا اس حدیث میں اس شخص کے لیے تنبیہ ہے جس کے پاس سلامتی والا دل، سننے والا کان، ادنیٰ سی بصیرت، حق کے لیے تھوڑا سا فہم موجود ہے۔ نیز اس کے اندر صواب کی طرف لوٹنے اور باطل سے رک جانے کا جذبہ پایا جاتا ہے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے مسجد میں جدا جدا ہونے اور ہر گروہ کے دوسرے گروہ سے الگ ہو کر بیٹھنے پر قدغن لگائی ہے، باوجود اس کے وہ عنقریب ایک امام کے پیچھے باجماعت نماز میں اکٹھے ہونے والے تھے، تو اس وقت کیا حال ہو گا جب تفریق اس انداز میں ہو کہ ہر گروہ بڑی جماعت سے جدا ہو کر اکیلا ہی نماز ادا کرے۔ یہ عمل

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٣٠)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٣٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٨٢٣) سنن النسائي، رقم الحديث (١١٨٤) مسند أحمد (٩٣/٥)

دلوں کے اختلاف، دین میں تفرق اور مسلمانوں کے درمیان وحشت پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب ہے۔ شرعی مقاصد کی ادنیٰ سی بھی معرفت رکھنے والا اور کلماتِ نبویہ کے مدلولات کی تھوڑی سے بھی بصیرت رکھنے والا اس میں شک نہیں کرتا ہے۔ جی ہاں! جس کے دل پر تعصب کی مہر لگی ہو اور اس کے سینے پر زنگ چڑھ چکا ہو، وہ حق کے سامنے جھکنے سے دور اور صواب کو قبول کرنے سے بعید ہے۔ مذکورہ بالا حدیث میں نبی مکرم ﷺ کا استفہام، استفہامِ انکاری ہے، جو ڈانٹ ڈپٹ کے لیے ہے جس کے اندر دکھائی دینے والی صورت حال سے حد درجے کی ممانعت پائی جاتی ہے۔

بڑی جماعت کے قیام سے پہلے بعض لوگوں کے جماعت کھڑی کرنے کے بارے میں سوال کرنے والے کا تو یہ جواب ہے۔ پھر اگر وہ بڑی جماعت کے قائم ہونے کے وقت الگ جماعت کھڑی کریں تو یہ سخت قابلِ انکار اور بہت بڑی بدعت ہے اور گناہِ عظیم کا باعث ہے۔ ہر وہ شخص جو اس امر کو پہچانتا ہے یا اپنی آنکھوں کے ذریعے اس منکر کا مشاہدہ کرتا ہے اس پر یہ حق ہے کہ وہ ایسے لوگوں پر عذاب کا کوڑا برسائے اور ان پر شرعی تعزیر لگائے۔

رہا لوگوں کا مسجدِ جمعہ میں نماز سے فراغت پانے کے بعد عصر کا وقت داخل ہونے سے پہلے عصر کی نماز ادا کرنا ایک ایسا منکر ہے جو استدلال کا محتاج نہیں ہے۔ چنانچہ یہ نماز اپنا وقت شروع ہونے سے پہلے ادا کرنے کی وجہ سے کفایت نہیں کرے گی۔ جو شخص عوام الناس کو اس وقت یہ نماز ادا کرنے کی دعوت دیتا ہے وہ سخت سزا کا سزاوار ہے۔ یہ کام حرام اور منکر ہے، مسلمانوں نے اس کے انکار پر اجماع کیا ہے، اس امت میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا ہے، کیوں کہ مسافر کے لیے جمع تقدیم کے جواز کے دلائل کمزور اور احتمالی ہیں۔ مسافر کے نمازیں جمع کرنے کے بارے میں لائقِ قبول اور صحیح حق یہ ہے کہ وہ جمع تاخیر ہے نہ کہ جمع تقدیم۔ رہا مقیم تو اہلِ علم میں سے کسی نے بھی اسے یہ اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دو نمازوں کو جمع کرے، الا یہ کہ اسے بیماری وغیرہ کا کوئی عذر لاحق ہو۔ اس کی کافی تفصیل ہے مگر یہاں اس کی گنجایش نہیں ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کی جوامع میں سے کسی جامع میں پہلی نماز سے فارغ ہو کر خواہ وہ پہلی نماز، نمازِ جمعہ ہو یا کوئی اور نماز، شرعی عذروں کے ساتھ غیر معذور لوگوں کو اس طرح جمع تقدیم کے ساتھ نماز پڑھانا ایسا کام ہے جس کا علما میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: کچھ عرصہ پہلے ہم نے ایک طویل رسالہ تصنیف کیا جس کے ذریعے ہم نے نبی مکرم ﷺ کے بغیر سفر و مرض کے نمازوں کو جمع کرنے کی دلیل پکڑ کر نمازوں کو جمع کرنے کے جواز کے قائل کا قول رد کیا ہے اور ہم نے یہ وضاحت کی ہے کہ رواۃِ حدیث نے نبی کریم ﷺ کی اس جمع کی تفسیر جمع صوری کے ساتھ کی ہے نہ کہ یہ جمع جس کو اس شخص نے سمجھا ہے جس کا قدم علمِ شریعت میں راسخ و مضبوط نہیں ہے۔ لہٰذا علمائے شریعت میں سے کسی نے اس پر عمل نہیں کیا ہے، جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن کے آخر

میں اسے بیان کرتے ہوئے کہا ہے: میری اس کتاب میں موجود جملہ احادیث معمول بہ ہیں، سوائے دو حدیثوں کے جن میں سے ایک نمازوں کو جمع کرنے والی مذکورہ بالا حدیث ہے۔

امام مہدی رحمہ اللہ نے "البحر الزخار" میں کہا ہے: بغیر عذر کے نمازوں کو جمع کرنا حرام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا اجماعاً حرام ہے، انتہیٰ. نیز وہ اپنی کتاب "إرشاد السائل" میں یوں رقمطراز ہیں: اسلام کے لیے سب سے بڑا اور شدید خطرہ یہ ہے کہ اب حرم شریف میں الگ الگ جماعتیں ہوتی ہیں اور ہر گروہ کے لوگ ان مقامات پر یوں کھڑے ہوتے ہیں گویا کہ وہ مختلف ادیان سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں اور وہ غیر موتلف و متفق شریعتوں سے وابستہ ہیں، فإنا للّٰه وإنا إليه راجعون

انھوں نے فرمایا: حرم شریف میں ایجاد شدہ عمارتیں، جیسے مقامات و منارات ہیں اور اسی طرح ضرورت سے زیادہ بلند کیے ہوئے گھر تو مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ یہ سب بدعت ہیں جن کو ملوکِ جراکسہ کے بدترین بادشاہ فرج بن برقوق نے نویں صدی ہجری کے اوائل میں ایجاد کیا اور اس دور کے اہلِ علم نے اس کا انکار کیا اور اس کے بارے میں کئی ایک تالیفات کیں، چنانچہ میں نے اس کے علاوہ کئی جگہوں پر اس کی وضاحت کی ہے۔

اے اللہ! کس قدر قابلِ تعجب ہے وہ بدعت جس کو مسلمانوں کے بادشاہوں میں سے سب سے بڑے بادشاہ نے روئے زمین کے سب سے بہتر ٹکڑے میں وضع کیا۔ پھر اس کے بعد آنے والے خیر و بھلائی کی طرف مائل بادشاہ ان پر غضبناک کیوں نہ ہوئے۔ خاص طور پر جب یہ مقامات جماعتوں کے مابین تفریق کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، جب کہ صادق و مصدوق اختلاف و افتراق سے منع کیا کرتے تھے اور اجتماع و الفت کی طرف راہنمائی کرتے تھے، جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے، بلکہ آپ ﷺ نے نماز میں جماعتوں کے اندر بٹ جانے سے منع فرمایا ہے۔

قصہ کوتاہ ہر باشرع عاقل یہ جانتا ہے کہ ان مذاہب کے سبب، جن سے اسلام نے خبردار کیا ہے، ایسے فرقے معرضِ وجود میں آئے جن کے ساتھ دین اور اہلِ دین کو بہت سا نقصان پہنچا۔ رہا منارات کو بلند کرنا تو اصل میں یہ اچھے مقاصد کے لیے بنائے گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ دور کے لوگوں کو محلِ اذان کی خبر دی جائے۔ یہ مصلحت تب مباح ہے جب اس کے ساتھ کسی خرابی کا تعارض نہ ہو۔ لیکن اگر شریعت کے مخالف خرابیوں میں سے کوئی خرابی اس کے معارض ہو تو خرابیوں کو دفع کرنا مصالح کے حصول سے مقدم ہے جس طرح اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے۔

انتہٰی كلام الشوكاني رحمه الله، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله أعلم.



72

فصل القضية في وجوب صلاة التحية

(تحیۃ المسجد کا وجوب)

سوال نماز تحیۃ المسجد واجب ہے یا سنت؟

جواب اس کے بارے میں یہاں تین مباحث ہیں:

① اس کے وجوب کا فیصلہ کرنے والے دلائل۔

② وہ چیزیں جن کا مباحثِ اصولیہ سے تعلق ہے۔

③ عدمِ وجوب کے مویدات کا رد۔

مبحث اول:

جہاں تک پہلی مبحث کا تعلق ہے جو تحیۃ المسجد کے واجب ہونے کے دلائل پر مشتمل ہے تو یہ دلائل دو قسم کے ہیں: ① اوامر ② نواہی۔

① اوامر:

ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:

((إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ)) (أخرجه الجماعة كلهم)[1]

''جب کوئی شخص مسجد میں داخل ہو تو وہ بیٹھنے سے پہلے دو رکعت نماز (بطور تحیۃ المسجد) پڑھے۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں تین طرق کے ساتھ عمرو بن دینار رحمہ اللہ سے روایت بیان کی ہے جو جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

((جَاءَ رَجُلٌ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ: أَصَلَّيْتَ يَا فُلَانُ؟ فَقَالَ: لَا، قَالَ: قُمْ فَارْكَعْ رَكْعَتَيْنِ))[2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٨٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٧٥)

''ایک شخص آیا درآنحالیکہ نبی مکرم ﷺ جمعے کے دن لوگوں کو خطبہ دے رہے تھے، آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ''اے فلاں! کیا تم نے نماز پڑھی ہے؟'' اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعت نماز پڑھو۔''

یہ پہلا طریق ہے، دوسری روایت عمرو کے واسطے سے ہے جنھوں نے جابر رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

((دَخَلَ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ: أَصَلَّيْتَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ))[1]

''جمعے کے دن ایک شخص (مسجد میں) داخل ہوا اور نبی مکرم ﷺ خطبہ دے رہے تھے۔ آپ ﷺ نے اسے فرمایا: ''کیا تم نے نماز پڑھی ہے؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''دو رکعتیں پڑھو۔''

تیسرے طریق کے ساتھ یہ حدیث ان الفاظ میں مروی ہے: ہم کو عمرو بن دینار رحمہ اللہ نے خبر دی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے سنا، وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے دورانِ خطبہ میں فرمایا:

((إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ))[2]

''جب کوئی شخص اس حال میں (مسجد کی طرف) آئے کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ دو رکعتیں پڑھے۔''

چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلا اور دوسرا طریق ''أبواب صلاة الجمعة'' میں اور تیسرا طریق ''باب ما جاء في التطوع مثنیٰ مثنیٰ'' میں ذکر فرمایا ہے۔ نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے ایک چوتھے طریق سے بھی جابر رضی اللہ عنہ سے ''کتاب البیوع'' میں روایت کیا ہے۔[3]

امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں دس واسطوں سے جابر رضی اللہ عنہ ہی سے مروی حدیث بیان کی ہے: پہلے واسطے سے جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے: ((دَخَلْتُ عَلَيْهِ، أَيْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، الْمَسْجِدَ فَقَالَ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ))[4]

''میں نبی مکرم ﷺ کے پاس مسجد میں گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''دو رکعتیں پڑھو۔''

دوسرے واسطے سے مروی حدیث میں یوں فرمایا:

((اِشْتَرَى مِنِّي رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعِيراً فَلَمَّا قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ أَمَرَنِي أَنْ آتِيَ الْمَسْجِدَ فَأُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ))[5]

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۸۸۹)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۱۱۳)

[3] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۹۹۱)

[4] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۱۵)

[5] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۱۵)

''رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے ایک اونٹ خریدا، پھر جب آپ ﷺ مدینہ طیبہ میں تشریف لائے تو مجھے حکم دیا کہ میں مسجد میں جا کر دو رکعتیں ادا کروں۔''

تیسرے واسطے سے مروی حدیث میں جابر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((فَدَعْ جَمَلَكَ وَادْخُلْ، أَيِ الْمَسْجِدَ، فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ، قَالَ: فَدَخَلْتُ فَصَلَّيْتُ، ثُمَّ رَجَعْتُ))[1]

''اپنا اونٹ چھوڑ دو اور مسجد میں جا کر دو رکعتیں ادا کرو۔ جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں مسجد میں گیا، نماز پڑھی اور پھر (آپ ﷺ کی طرف) لوٹا۔''

چوتھے واسطے سے مروی حدیث میں جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

"بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: ((أَصَلَّيْتَ يَا فُلَانُ؟)) قَالَ: لَا، قَالَ: ((قُمْ فَارْكَعْ))[2]

''اس دوران میں کہ نبی کریم ﷺ جمعے کے دن خطبہ دے رہے کہ ایک شخص آیا، نبی مکرم ﷺ نے اسے فرمایا: ''اے فلاں! کیا تم نے نماز پڑھی ہے؟'' اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''اٹھو اور نماز پڑھو۔''

پانچویں واسطے سے مروی حدیث میں جابر رضی اللہ عنہ نے چوتھے واسطے کی طرح بیان کیا ہے اور ((رکعتین)) کا ذکر نہیں کیا ہے۔[3]

چھٹے واسطے سے مروی حدیث پانچویں کی طرح ہے، لیکن ان الفاظ میں:

((قُمْ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ))[4] ''کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھو۔''

ساتویں واسطے سے انھوں نے جابر رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت کی ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں:

((جَاءَ رَجُلٌ وَالنَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَخْطُبُ فَقَالَ لَهُ: أَرَكَعْتَ رَكْعَتَيْنِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَارْكَعْ))[5]

''ایک شخص آیا اس حال میں کہ نبی مکرم ﷺ جمعے کے دن منبر پر (کھڑے) خطبہ دے رہے تھے،

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۷۱۵)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۷۵)

[3] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۷۵)

[4] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۷۵)

[5] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۷۵)

آپ ﷺ نے اس کو فرمایا: کیا تم نے دو رکعتیں پڑھی ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: (نہیں تو پھر کھڑے ہو کر) پڑھو۔"

آٹھویں واسطے سے مروی حدیث میں ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ فَقَالَ: إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَدْ خَرَجَ الْإِمَامُ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ »[1]

"جب تم میں سے کوئی شخص جمعے کے دن (مسجد میں) آئے اس حال میں کہ امام (خطبے کے لیے) باہر آ چکا ہو تو وہ دو رکعتیں پڑھے۔"

نویں واسطے سے بیان کردہ حدیث میں ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

« جَاءَ سُلَيْكٌ الْغَطَفَانِيُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ قَاعِدٌ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَعَدَ سُلَيْكٌ الْغَطَفَانِيُّ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: أَرَكَعْتَ رَكْعَتَيْنِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: قُمْ فَارْكَعْهُمَا »[2]

"سلیک غطفانی رضی اللہ عنہ جمعے کے دن آئے، جب کہ رسول اللہ ﷺ منبر پر بیٹھے ہوئے تھے، سلیک غطفانی رضی اللہ عنہ نماز پڑھنے سے پہلے ہی بیٹھ گئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کیا تو نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں؟ انھوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھو۔"

دسویں واسطے سے مروی حدیث میں انھوں نے فرمایا ہے:

« جَاءَ سُلَيْكٌ الْغَطَفَانِيُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَرَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَخْطُبُ فَجَلَسَ، فَقَالَ: يَا سُلَيْكُ! قُمْ فَارْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، وَتَجَوَّزْ فِيهِمَا، ثُمَّ قَالَ: إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا »[3]

"سلیک غطفانی رضی اللہ عنہ جمعے کے دن آئے، جب کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو وہ بیٹھ گئے، آپ ﷺ نے ان سے کہا: "اے سلیک! اٹھ کر دو مختصر سی رکعتیں پڑھ لو۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص جمعے کے دن آئے درآنحالیکہ امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ مختصر سی دو رکعتیں پڑھے۔""

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٨٧٥)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٨٧٥)

[3] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٨٧٥)

امام مسلم رحمہ اللہ نے آخری چھے واسطوں سے اپنی صحیح کی "کتاب صلاۃ الجمعۃ" کے اندر یہ احادیث ذکر فرمائی ہیں۔

امام ابو داود رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں تین سندوں سے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے، چنانچہ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی پہلی روایت یوں ہے:

((أَنَّ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ: أَصَلَّيْتَ يَا فُلَانُ؟ قَالَ: لَا، قَالَ قُمْ فَارْكَعْ))[1]

"بلاشبہ جمعے کے دن ایک شخص آیا، جب نبی مکرم ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اے فلاں! کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے؟" اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "اٹھو اور پڑھو۔"

دوسری سند سے یوں مروی ہے:

((جَاءَ سُلَيْكٌ الْغَطَفَانِيُّ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ لَهُ: أَصَلَّيْتَ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: صَلِّ رَكْعَتَيْنِ تَجَوَّزْ فِيْهِمَا))[2]

"سلیک غطفانی رضی اللہ عنہ آئے، جب کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، آپ ﷺ نے ان سے کہا: کیا تم نے کوئی نماز پڑھی ہے؟ انھوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: دو مختصر سی رکعتیں پڑھ لو۔"

تیسری سند سے مروی حدیث اس طرح ہے:

((أَنَّ سُلَيْكاً جَاءَ... الخ فذكر نحوه، وزاد: ((ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ ثُمَّ قَالَ: إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيُصَلِّ رَكْعَتَيْنِ يَتَجَوَّزْ فِيْهِمَا))[3]

"یقیناً سلیک رضی اللہ عنہ آئے... الخ، پھر ویسی ہی روایت ذکر فرمائی اور اتنا اضافہ کیا: "پھر آپ ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے، پھر فرمایا: "جب کوئی شخص اس حال میں آئے کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو وہ مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لے۔"

امام ابو داود رحمہ اللہ نے ابو صالح کے واسطے سے بھی اسے بیان کیا ہے، وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ نبی مکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو امام ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے بھی چند طرق سے بیان کیا ہے جن کو میں نے اختصار کی غرض سے ترک کر دیا ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١١١٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١١١٦)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (١١١٧)

② نواہی:

دوسری قسم نواہی کی ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ابوقتادہ ربعی انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: ((إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَجْلِسْ حَتّٰى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ))[1]

''جب تم میں سے کوئی شخص (مسجد میں) داخل ہو تو وہ دو رکعتیں پڑھے بغیر نہ بیٹھے۔''

امام مسلم رحمہ اللہ نے اسے ابوقتادہ رضی اللہ عنہ صحابیِ رسول ﷺ سے بیان کیا ہے:

((دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ جَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيِ النَّاسِ قَالَ: فَجَلَسْتُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَجْلِسَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! رَأَيْتُكَ جَالِساً وَالنَّاسُ جُلُوْسٌ، قَالَ: فَإِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتّٰى يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ))[2]

''میں مسجد میں داخل ہوا تو رسول اللہ ﷺ لوگوں کے درمیان بیٹھے ہوئے تھے، یہ کہتے ہیں کہ میں بیٹھ گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تجھے بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں پڑھنے سے کس نے روکا؟ انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے آپ ﷺ کو بیٹھے ہوئے دیکھا جب کہ لوگ بھی بیٹھے ہوئے تھے، (تو میں بھی بیٹھ گیا) آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص مسجد میں آئے تو وہ دو رکعتیں پڑھے بغیر نہ بیٹھے۔''

لیجیے ہم صرف انھی احادیث کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں جو بخاری و مسلم میں ہیں، اگرچہ ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث تمام دواوینِ اسلام میں موجود ہے۔

مبحث ثانی:

یہ بحث اصولی مباحث سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی بھی دو ہی قسمیں ہیں: اس میں سے ایک قسم امر کے دلائل کی پہلی نوع کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری قسم نہی کے دلائل کی دوسری قسم کی طرف لوٹتی ہے۔

نوعِ اول:

ابن الحاجب نے مختصر المنتہیٰ میں کہا ہے: جمہور کے نزدیک امر وجوب میں حقیقت ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: جمہور کے نزدیک (امر) وجوب میں حقیقت ہے، جب کہ اس کے شارح نے کہا ہے: جمہور نے کہا ہے:

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١١١٠)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٤)

بلاشبہہ وہ وجوب میں حقیقت ہے۔ ابن الحاجب نے اس مذہب کو راجح قرار دیا ہے اور اس پر فائق قسم کے دلائل سے استدلال کیا ہے۔

اسی طرح المختصر کے شارح نے اور سعد نے الحواشي اور المطول میں یہ صراحت کی ہے کہ جمہور کا یہی مذہب ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: اکثر اس کے وجوب میں حقیقت ہونے کے قائل ہیں۔ محقق ابن الامام نے الغایہ اور اس کی شرح میں یہ صراحت کی ہے کہ جمہور ائمہ، معتزلہ اور فقہا کا یہی مذہب ہے اور انھوں (ابن الامام) نے اس مذہب کی صحت پر عقلی و نقلی دونوں دلیلوں سے احتجاج کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اسے اختیار کیا ہے، اس پر عمدہ بحث کی ہے، اس کی شافی تنقیح کی ہے، قولِ مخالف کا بطلان خوب واضح کرتے ہوئے اسے غلط اور بے بنیاد قرار دیا ہے اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک لغوی اور شرعی لحاظ سے امرِ حقیقی کا یہی معنی ہے۔ چنانچہ مہدی نے المعیار میں اور الفصول کے شارح نے اسی کی صراحت کی ہے اور ابو اسحاق الشیرازی نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ محلي نے اس کو ذکر کیا ہے۔

ابن ابی شریف نے کہا ہے: مصنف نے شرح المنهاج میں امام الحرمین رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے مختصر التقریب میں کہا ہے: صیغہ (امر) کے وجوب کا تقاضا کرنے کے اکثر قائل اسی موقف پر ہیں، یعنی اس پر کہ وہ (امر) وجوب میں حقیقت ہے۔

اگر آپ کہیں: تمھارا منہج تو رجال کے اقوال پر اعتماد و بھروسا کرنا نہیں، بلکہ تمھارا منہج تو ہمیشہ حق کے گرد منڈلاتا ہے تو تم نے یہاں یہ منصب کیوں چھوڑ دیا اور رجال کے اقوال ذکر کرنے بیٹھ گئے؟

تو میں کہوں گا: تم جانتے ہو کہ اصولِ فقہ لغت کے قواعدِ کلیہ کا نام ہے جن کے اثبات کا اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ اس شعبے کے ائمہ سے ان کو نقل کیا جائے، کیوں کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ یہ قواعد استدلال، ترجیح اور قیاس سے ثابت نہیں ہوتے، لہٰذا میں نے ان کے اقوال کو نقل کرنے پر اکتفا کیا۔ کسی منصف پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ لغت میں روایتِ آحاد کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چہ جائیکہ جمہور کی روایت جنھوں نے لغوی اور شرعی لحاظ سے امر کا معنی وجوب ہونے کی صراحت کی ہے اور وہ اس بات کے معتقد ہیں کہ احکامِ شرعیہ دو چیزوں کے درمیان گھومتے ہیں۔

نوعِ ثاني:

دوسری قسم وہ ہے جو نہی کی طرف لوٹتی ہے۔ محقق ابن الحاجب نے اس پر بحث کو امر کی بحث کی طرف منتقل کیا اور کہا ہے: جو لوگ امر میں حقیقتِ وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے۔ چنانچہ انھوں نے نہی کی بحث کے دوران میں ترجیحِ تحریم کی صراحت کی ہے۔ شارح علامہ اس باب میں ان کے پیچھے چلے ہیں۔ محقق

ابن الامام نے الغایہ اور اس کی شرح میں یہ صراحت کی ہے کہ نہی تحریم میں حقیقت ہے۔ انھوں نے مزید کہا ہے: یہ سب سے زیادہ صحیح مذہب ہے، ہمارے ائمہ اور جمہور اسی بات کے قائل ہیں، انتہٰی. بہر حال نہی میں کلام امر میں کلام ہی کی طرح ہے، لہٰذا ہم گذشتہ کلام کا اعادہ کر کے جواب کو طول نہیں دیں گے۔

مبحث ثالث:

یہ مبحث وارد ہونے والے اعتراضات کے دفعیہ سے تعلق رکھتا ہے، ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے:

«أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَةِ عَلَيْهِ قَالَ: اَلصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ»[1]

''یقیناً انھوں نے نبی مکرم ﷺ سے اپنے اوپر فرض نمازوں کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: پانچ نمازیں (فرض ہیں)، انھوں نے پوچھا: کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، الا یہ کہ تو نفل پڑھنا چاہے۔''

ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں:

«اَلصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ»[2] ''پانچ نمازیں (فرض ہیں) الا یہ کہ تو نفل پڑھنا چاہے۔''

میں کہتا ہوں: یہ دعویٰ ممنوع ہے اور اس کی دلیل تین چیزیں ہیں: پہلی چیز یہ ہے کہ تعلیم کے بنیادی قواعد و اصول، شریعت میں نئے اوامر کو پھیرنے کے لیے مناسب نہیں ہیں، نہیں تو واجبات کا ان پر قصر لازم آئے گا اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی اسی کی طرح ہی باطل ہے۔

جہاں تک ملازمت کا تعلق ہے تو نبی مکرم ﷺ نے سابقہ حدیث کے اندر ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی تعلیم میں چار چیزوں پر اکتفا کیا ہے:

① نماز ② روزہ

③ زکات ④ حج

جب ضمام رضی اللہ عنہ نے اسے سنا تو وہ اس کو سننے کے بعد کہنے لگے:

«وَاللّٰهِ لَا أَزِيْدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ»[3] ''اللہ کی قسم! میں اس سے زیادہ کروں گا نہ کم۔''

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٦) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١١)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٧٩٢)

[3] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٥) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١١)

تو آپ ﷺ نے فرمایا:

《أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ، أَوْ دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ》[1]

''کامیاب ہوا اگر ثابت قدم رہا یا (فرمایا:) جنت میں داخل ہوا اگر ثابت قدم رہا۔''

چنانچہ یہ کامیابی اور جنت میں داخلہ جس کا تعلق اس کے اپنی قسم میں سچے ہونے کے ساتھ ہے، جس میں اس نے یہ صراحت کی کہ وہ ان چار چیزوں سے زائد کو چھوڑ دے گا، اس بات سے مکمل طور پر آگاہ کرتا ہے کہ اس پر ان چار چیزوں کے سوا کچھ واجب نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ یہ فرض کریں کہ اس کے ذمے ان چار چیزوں کے علاوہ بھی واجبات ہیں تو پھر لائق یہ ہے کہ نبی مکرم ﷺ اسے اس معنی پر ثابت نہ رکھتے اور نہ ہی اس کی مدح فرماتے۔

اس صورت حال میں جو شخص نماز تحیۃ المسجد کے اوامر کو آپ ﷺ کے اس فرمان: 《إلا أن تطوع》 کے ساتھ وجوب سے پھیرنے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اسے اوامرِ شریعت کے ہر امر کو اور نواہیِ ملت کی ہر نہی کو پھیرنے والا اعتبار کرے۔ پھر تو اس حدیث میں موجود اشیا کے علاوہ کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔

جہاں تک لازم کے بطلان کا تعلق ہے تو متواتر دلائل اور اجماعِ امت کے ساتھ ضروری طور پر یہ ثابت ہے کہ واجباتِ شرعیہ اس مقدار سے کئی گنا زیادہ تک پہنچے ہوئے ہیں۔ اور ان کا وجوب اوامر اور ان کے قائم مقام احکام کے ذریعے اس وقت تک ثابت نہیں ہو گا جب تک کہ صارف مذکور کے اختصاص کا دعویٰ کسی معین نوع کے ساتھ ثابت ہو جائے۔

دوسری بات:

بلاشبہہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان: 《إلا أن تطوع》 اس نماز کو خارج کرنے والا ہے جو ان اسباب کے حصول پر موقوف ہے جن اسباب کے فعل کو مکلّف اختیار کرتا ہے، جیسے مثلاً مسجد میں داخل ہونا وجوبِ نماز کا سبب ہے۔ چنانچہ مسجد میں داخل ہونے والا اس داخلے کے ساتھ اپنے اوپر نماز کو لازم کرتا ہے۔ لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حتمی طور پر اس کو واجب کرنے سے اس بنا پر خارج ہے کہ اس کے وجوب کا تعلق مکلّف کے اختیار کے ساتھ ہے۔ چنانچہ صارفِ مذکور کا اس طرح کی صورت کو شامل کرنا صحیح نہ ہو گا۔ یہاں سے یہ واضح ہوا کہ مکلّف نے گویا اس کو خود اپنے اوپر واجب کیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو اس پر واجب نہیں کیا ہے اور یہ تعلقِ مذکور کی بنا پر ہے۔ اس مسئلے کی ایک مثال یہ ہے کہ جو شخص حرم کو پار کرنے کا ارادہ کرے اس پر احرام واجب ہے۔

تیسری بات:

ان نمازوں کا واجب ہونا جو ان پانچ نمازوں سے خارج ہیں، مثلاً: نمازِ جنازہ، طواف کی دو رکعتیں، بعض

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۷۹۲)

کے نزدیک عیدین کی دو رکعتیں اور نمازِ جمعہ۔ یہ کہنا لائق نہیں ہے کہ جمعے کی نماز پانچ نمازوں میں اس بنا پر داخل ہے کہ وہ نمازِ ظہر کا بدل ہے، کیوں کہ اگر بات ایسے ہی ہوتی تو اس کے وجوب میں نزاع واقع ہوتا اور نہ ہی اس کے لزوم پر استدلال کی ضرورت ہی محسوس ہوتی۔

یہ نہیں کہا جائے گا: امر کو وجوب کے لیے اعتبار کرنے سے مامور بہ اشیا کے وجوب کا قائل ہونا لازم آتا ہے، کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر اس وقت تک وجوب میں حقیقت ہوتا ہے جب تک اس سے پھیرنے والا کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔ چنانچہ اگر اعتراض کرنے والا اس مذہب میں جمہور کے تابع ہے تو پھر اعتراض مشترک ہے اور اگر وہ جمہور کے مخالف ہے تو وہ جمہور ائمۂ اصول وغیرہ کی طرف متوجہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے: ہم اس کے ایجاب کے تب قائل ہیں جب مامور بہا امور وغیرہ میں صارف نہ پایا جائے۔ ہر وہ شخص جو امر کے وجوب کے لیے ہونے کا قائل ہے، جب وہ بعض مامور بہا پر یہ حکم لگائے گا کہ وہ غیر واجب ہیں تو اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے اصل کی مخالفت کی ہے، کیوں کہ اکثر ایسا ہونا ممکن ہے کہ اس کو ایسے صارف پر اطلاع مل جائے جس پر معترض آگاہ نہ ہو۔

اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جا سکتا: جو خاص دلیل کے ساتھ وارد ہوا ہے، جیسے نذر کی نماز تو اس کا وجوب بھی خاص دلیل کے ساتھ ہوگا، کیوں کہ یہ بعینہٖ اسی چیز کو تسلیم کرنا ہے جسے میں نے نماز تحیۃ المسجد میں ثابت کیا ہے، جس کا بیان یہ ہے کہ اس قائل نے نذر کے پورا کرنے کو نذر کی نماز کا موجب قرار دیا ہے اور ہم بھی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تحیۃ المسجد کا موجب (مسجد میں داخل ہو کر) اس کو خصوصی طور پر ادا کرنا ہے اور اس کے ترک سے منع کرنا ہے۔ لہٰذا اس حکم اور دوسرے کے درمیان کیا فرق ہے؟ جب کہ صورت حال یہ ہے کہ تحیۃ المسجد کا اپنی دلیل کے اعتبار سے زیادہ سخت تاکیدی حکم ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ اس کے ترک کی نہی کے ساتھ اس کو ادا کرنے کا حکم بھی ملا ہوا ہے۔ نیز اس بنا پر کہ تحیۃ المسجد کا حکم سبب کے ساتھ معلق ہے اور وہ سبب مسجد میں داخل ہونا ہے اور اس میں اس امر پر زیادتی نہیں جو محلِ نزاع ہے۔

یہ بھی نہیں کہا جاسکتا: نمازِ جنازہ تو دعا ہے، اس کی ہیئت پانچ نمازوں کی ہیئت کی طرح نہیں ہے اور اس کا وجوب دلائل سے ثابت ہے، کیوں کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ نماز کا نام، یعنی اس کا اذکار، ارکان اور تسلیم والی ہونا، نمازِ جنازہ پر صادق آتا ہے اور اس کا بعض ارکان سے خالی ہونا اس کو نماز ہونے سے نکالنے کو واجب نہیں کرتا ہے۔ یقیناً شارع علیہ السلام نے اس کا نام نماز رکھا ہے اور اہلِ شرع کی زبان میں وہ اس نام سے مشہور ہے۔ لہٰذا یہ نماز (جنازہ) حقیقتِ شرعیہ کے تحت اس طرح مندرج ہے جس طرح اس کے تحت دیگر نمازیں مندرج ہیں۔ کوئی منصف محض

صورت کی مخالفت کی وجہ سے اس کے نمازوں سے اخراج کا قائل نہیں ہے۔ دلائل کے ذریعے اس کے وجوب کے ثبوت کا قول فی الحقیقت اس کو تسلیم کرلینا ہے جس پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کے اس قول: ((إلا أن تطوع)) کو تحیۃ المسجد کے وجوب کے دلائل کو تو پھیرنے والا مان لینا اور جنازے کے وجوب کے دلائل کو پھیرنے والا نہ ماننا، یہ محض خود رائی ہے۔ طواف کی نماز کے بارے میں کلام سابقہ نمازوں میں کلام کی طرح ہے، یہاں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

بعض کا یہ گمان ہے کہ تحیۃ المسجد کے اوامر درج ذیل لفظ کے ساتھ مقید ہے: "لمن شاء" اگر یہ لفظ ثابت ہو تو یہ (وجوب کو) پھیرنے والا ہوگا، لیکن دواوینِ اسلام اور ان کے ملحقات میں یہ لفظ ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا حقیقت پر عمل کرنا باقی رہے گا، حتی کہ کوئی ایسی دلیل مل جائے جو مجاز کی طرف جانے کو جائز قرار دے، إن سمعا فسمعا، وإن عقلا فعقلا فطاعة

وَإِنَّمَا يَبْلُغُ الْإِنْسَانُ طَاقَتَهُ مَا كُلُّ مَاشِيَةٍ بِالرَّحْلِ شِمْلَالٌ

"انسان تو صرف اپنی حسبِ طاقت ہی کوشش کرسکتا ہے، ہر وہ جانور اور سواری جس پر پالان لگا ہو وہ چلبلی اور تیز رفتار نہیں ہوتی۔"

وفي هذا لمقدار كفاية لمن له هداية.



73

بذل الرفاهة ببيان حكم صلاة التحية في أوقات الكراهة

(مکروہ اوقات میں تحیۃ المسجد کا حکم)

سوال کیا مکروہ اوقات میں نماز تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں کا ادا کرنا اولیٰ ہے یا ان کا ترک کرنا؟

جواب یہ مسئلہ ان پریشان کن معاملات میں سے ہے جن میں فحول علمائے اصول حیران و پریشان ہیں اور ایک منصف آدمی کے لیے اس مسئلے پر گہری نظر و فکر کرنے کے بعد سوائے توقف کے کسی چیز کی گنجایش باقی نہیں رہتی ہے جس کا تفصیلی بیان کچھ یوں ہے:

نمازِ تحیۃ المسجد کے حکم والی احادیث عام ہیں اور تمام زمانوں پر مشتمل ہیں، جن میں مکروہ اوقات بھی شامل ہیں اور مخصوص اوقات میں نماز کی نہی والی احادیث تمام نمازوں پر مشتمل ہیں جن میں نماز تحیۃ المسجد بھی شامل ہے، لہٰذا ان احادیث کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ چنانچہ یہ دونوں قسم کی احادیث ایک مادے میں مجتمع ہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے مادے میں مختص ہیں۔ وہ مادہ جس کے ساتھ تحیۃ المسجد کی احادیث مختص ہیں، وہ ایسے اوقات ہیں جن میں کوئی کراہت نہیں ہے اور وہ مادہ جس کے ساتھ نماز کے ادا کرنے کی نہی والی احادیث مختص ہیں وہ تحیۃ المسجد کے علاوہ نمازیں ہیں جنھیں مکروہ اوقات میں ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ تحیۃ المسجد والی احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان (ممنوعہ) اوقات میں اس (تحیۃ المسجد) کا ادا کرنا مشروع ہے۔ دو عموموں میں سے کسی ایک کی دوسرے کے ساتھ تخصیص کرنا دوسرے کی پہلے کے ساتھ تخصیص کرنے سے اولیٰ نہیں ہے۔ صرف ترجیح کے طریقے کو اختیار کرنا ہی باقی رہ جاتا ہے اور اس کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے، کیوں کہ ان دو عموموں میں سے ہر ایک بخاری و مسلم میں متعدد طرق سے مروی ہے اور ان میں سے ہر ایک نہی یا نہی کے معنی میں نفی پر مشتمل ہے اور اس اعتبار سے متن و سند کی صحت، تعددِ طرق دلیل حصر پر مشتمل ہونے کی بنا پر ترجیح منتفی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر اس طریقے کے علاوہ کسی دوسری طرح سے ترجیح ممکن ہو تو اسے اختیار کیا جائے۔

شافعیہ تحیۃ المسجد کی احادیث کے عموم کے تمسک کی طرف گئے ہیں اور حنفیہ، لیث اور اوزاعی نے نہی کی

احادیث کے عموم کو اختیار کیا ہے اور یہ دونوں مذہب، جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے، خود رائے ہونے پر مشتمل ہیں۔

چنانچہ شافعیہ نے مکروہ اوقات میں اسباب والی نمازوں کے ادا کرنے کے جواز پر درج ذیل حدیث سے حجت پکڑی ہے:

«أَنَّهُ ﷺ صَلَّی بَعْدَ الْعَصْرِ رَكْعَتَيِ الظُّهْرِ» ①

''بلاشبہہ آپ ﷺ نے عصر کے بعد ظہر کی دو رکعتیں ادا کیں۔''

مگر یہ حدیث دعوے سے اخص ہونے کے ساتھ ساتھ اس لحاظ سے مطلوب پر حجت قائم کرنے کے لائق نہیں، اس لیے کہ مسند احمد وغیرہ میں یہ حدیث ثابت ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا قَالَتْ لَهُ أُمُّ سَلَمَةَ: أَفَنَقْضِيهِمَا إِذَا فَاتَتَا؟ قَالَ: لَا» ②

''ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے جب نبی مکرم ﷺ سے یہ دریافت کیا کہ جب یہ دو رکعتیں فوت ہو جائیں تو ہم ان کی قضا کریں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ان دو رکعتوں کا اس (ممنوع) وقت میں ادا کرنا آپ ﷺ کے ساتھ مختص تھا۔ اگر ہم مان لیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظہر کی سنتوں کی قضا کرنا جائز ہے نہ کہ تمام سببی نمازوں کی قضا کرنا، لہٰذا اسی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

اگر وہ کہیں: باقی کی سببی نمازوں کو ان دو رکعتوں کے ساتھ نہ ملانے کا اور اس قیاس کے ذریعے عمومِ نہی کی عدمِ تخصیص کا سبب کیا ہے؟

تو میں کہوں گا: جو شخص اس کے ذریعے تخصیص کو جائز قرار دیتا ہے، اس کے نزدیک اس قیاس کی صحت کو مان لینے کے بعد یہ لازمی طور پر تخصیص کے لیے مناسب ہو گا، لیکن سابقہ دلیل اس کے نبی مکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو اگرچہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے، لیکن ابو داود میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی روایت اس کی تائید کرتی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَصْرِ وَيَنْهٰى عَنْهَا» ③

''آپ ﷺ (خود) عصر کے بعد نماز ادا کرتے تھے، اور (دوسروں کو) اس سے منع فرماتے تھے۔''

---

① مسند أحمد (۱۸۵/۵) سنن النسائي، رقم الحديث (۵۷۹) صحيح ابن خزيمة (۲۶۱/۲)

② مسند أحمد (۳۱۵/۶)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۲۸۰) اس کی سند میں محمد بن اسحاق راوی مدلس ہیں اور وہ عن سے روایت کرتے ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۹۴۵)

جی ہاں! یزید بن اسود رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث کے ساتھ بھی عمومِ نہی کی تخصیص ممکن ہے جسے ابن ماجہ کے علاوہ پانچوں نے روایت کیا ہے:

«شَهِدْتُّ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ حَجَّتَهُ فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ فِيْ مَسْجِدِ الْخَيْفِ، فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَهُ اِنْحَرَفَ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلَيْنِ فِيْ أُخْرَى الْقَوْمِ لَمْ يُصَلِّيَا، فَقَالَ: عَلَيَّ بِهِمَا، فَجِيْئَ بِهِمَا تَرْتَعِدُ فَرَائِصُهُمَا، فَقَالَ: مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تُصَلِّيَا؟ فَقَالَا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّا كُنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِيْ رِحَالِنَا، قَالَ: فَلَا تَفْعَلَا، إِذَا صَلَّيْتُمَا فِيْ رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ» [1]

''میں نے نبی مکرم ﷺ کے ساتھ حج کیا تو میں نے صبح کی نماز مسجد خیف میں آپ ﷺ کے ساتھ ادا کی جب آپ ﷺ نے نماز پوری فرما لی تو آپ ﷺ نے لوگوں (نمازیوں) کے آخر میں دو آدمی دیکھے جنھوں نے نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: ''انھیں میرے پاس لاؤ'' انھیں آپ ﷺ کے پاس لایا گیا تو ان کے کندھوں کا گوشت کانپ رہا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''تمھیں نماز پڑھنے سے کس نے روکا؟'' انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم گھروں میں نماز پڑھ چکے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسے مت کرو، جب تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ چکو، پھر تم مسجد میں آؤ اور جماعت پاؤ تو (ان کے ساتھ بھی) نماز پڑھ لو، وہ (بعد والی) تمھارے لیے نفل ہو جائے گی۔''

اس حدیث میں صبح کی نماز کے بعد باجماعت یہ مخصوص نفل ادا کرنے کے جواز پر دلیل پائی جاتی ہے۔ عصر کے وقت کو بھی اسی کے ساتھ ملایا جائے گا، کیوں کہ یہ دونوں برابر ہیں، لیکن اس شخص کی نماز کو جو مسجد میں داخل ہوتا ہے، ان دونوں کی نماز باجماعت کے ساتھ ملحق نہیں کیا جائے گا، جو مسجد میں داخل ہونے سے پہلے اس نے بغیر جماعت کے پڑھ لیے تھے، اور نماز کے قیام کے وقت بیٹھے رہنا ایک منکر امر ہے، جو بھی اس پر مطلع ہو گا وہ اس کو برا جانے گا، اسی لیے آپ ﷺ نے ان کو کہا تھا:

«أَمُسْلِمَانِ أَنْتُمَا؟» [2] ''کیا تم دونوں مسلمان ہو؟''

اس نہی کے عموم کی تخصیص کرنے والے دلائل میں سے ایک عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی وہ حدیث ہے جو امام دارقطنی اور طبرانی رحمہما اللہ کے ہاں منقول ہے۔ نیز ابو نعیم رحمہ اللہ نے تاریخ اصبہان میں اور خطیب رحمہ اللہ نے

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٢١٩) مسند أحمد (١٦٠/٤)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٧٥٧)

التلخیص میں روایت کیا ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

«یَا بَنِيْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَوْ یَا بَنِيْ عَبْدِ مَنَافٍ! لَا تَمْنَعُوْا أَحَداً یَطُوْفُ بِالْبَیْتِ وَیُصَلِّيْ، فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتّٰی تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَلَا بَعْدَ الْعَصْرِ حَتّٰی تَغْرُبَ الشَّمْسُ إِلَّا عِنْدَ هٰذَا الْبَیْتِ یَطُوْفُوْنَ وَیُصَلُّوْنَ»[1]

''اے بنو عبدالمطلب! یا اے بنو عبد مناف! کسی کو بیت اللہ کا طواف کرنے اور نماز پڑھنے سے مت روکو، فجر کے بعد کوئی نماز نہیں ہے حتی کہ سورج طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد کوئی نماز نہیں ہے حتی کہ سورج غروب ہو جائے، سوائے بیت اللہ کے (جس میں) وہ طواف کرتے اور نماز پڑھتے ہیں۔''

اگرچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''التلخیص'' میں اس حدیث کو معلول کہا ہے، لیکن اہلِ سنن،[2] ابن خزیمہ،[3] ابن حبان[4] اور دارقطنی[5] کے ہاں جبیر بن مطعم سے مروی حدیث سے اس کا شاہد موجود ہے، لیکن مجد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا ''المنتقٰی'' میں اس حدیث کو مسلم کی طرف منسوب کرنا صرف وہم ہے، کیوں کہ انھوں نے کہا ہے: اس کو امام بخاری رحمہ اللہ کے سوا تمام (محدثین) نے روایت کیا ہے۔

سنن الدارقطنی[6] میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اور ابن عدی کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بھی اس کی شاہد ہے۔[7]

میں نے جس اشکال کا ذکر کیا ہے وہ صرف تحیۃ المسجد ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ وہ ہر اس (نماز) میں ہو گا جس کی دلیل نہی کی احادیث سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہو، جیسے فوت شدہ نمازوں کی قضا کی اور نمازِ جنازہ، نمازِ کسوف، ظہر کے بعد کی دو رکعتیں اور نمازِ استخارہ کی احادیث اور ہر وہ جو اس کی جگہ وارد ہو، یہاں پر توقف کرنا متعین ہو جاتا ہے، حتی کہ کسی خارجی امر سے ترجیح واقع ہو۔

مسئلۃ الباب کی نسبت مناسب یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں مساجد میں داخل ہونے سے گریز کیا جائے، کیوں کہ

---

[1] سنن الدارقطني (۱/۴۲۵) اس کی سند میں ابو سعید رجاء بن حارث مکی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۱۸۹٤) سنن النسائي، رقم الحدیث (۲۹۲٤) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۸٦۸) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۱۲٥٤)

[3] صحیح ابن خزیمة (٤/۲۲٥)

[4] صحیح ابن حبان (۳/٤٦)

[5] سنن الدارقطني (۱/٤۲٤)

[6] سنن الدارقطني (۱/٤۲٤)

[7] الکامل لابن عدي (٤/٤٤۱)

تحیۃ المسجد کے ادا کرنے کے وجوب اور اس کے ترک کی تحریم پر صحیح دلائل دلالت کرنے والے ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم نے ایک مستقل رسالے میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، نہی والی احادیث ان اوقات میں مطلق نماز پڑھنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ اس میں داخل ہونے والا لامحالہ دو ممنوع کاموں میں سے ایک میں واقع ہو کر رہے گا۔ انتہٰی وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله أعلم



74

نفي السمعة بالكلام على شروط صلاة الجمعة

(نمازِ جمعہ کے لیے فقہا کی ذکر کردہ شروط کی حقیقت)

سوال فقہ کی کتابوں میں نمازِ جمعہ کے انعقاد کے لیے فقہا کی ذکر کردہ شروط کا کوئی ثبوت ہے یا نہیں؟

جواب نمازِ جمعہ تمام فرض نمازوں کی طرح ایک نماز ہے۔ جس طرح ان (فرض نمازوں) میں جسم، کپڑے اور جگہ وغیرہ کی طہارت میں اختلاف کے ساتھ جو شرط لگائی گئی ہے وہ اس نمازِ (جمعہ) کی بھی شرط ہو گی۔ نمازِ جمعہ سے پہلے دو خطبوں کی مشروعیت اس پر زائد ہے۔ کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے جو اس نمازِ جمعہ کے تمام فرض نمازوں کے مخالف ہونے پر دلالت کرتی ہو۔ یہاں سے یہ واضح ہوا کہ نمازِ جمعہ کے لیے فرض نمازوں کی شروط سے زائد کوئی شرط لگانے، جیسے اس کے لیے امامِ اعظم، مصرِ جامع اور عددِ مخصوص وغیرہ کا ہونا، کا کوئی ثبوت نہیں ہے، کیوں کہ مذکورہ اشیا کے وجوب کو چھوڑ ان کے استحباب پر دلالت کرنے والی بھی کوئی دلیل نہیں ہے، ان کی شرطیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی ایسی جگہ دو آدمیوں کا نمازِ جمعہ ادا کرنا، جہاں ان کے سوا کوئی اور نہ ہو، ان کے ذمے سے واجب کے سقوط کا موجب ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک خطبہ بھی دے تو اس نے سنت پر عمل کیا اور اگر اس نے خطبہ نہ دیا تو خطبہ صرف سنت ہی ہے، بلکہ جمعے میں اگر جماعت کے ایجاب پر کوئی دلیل وارد نہ بھی ہو اور بغیر جماعت کے نبی مکرم ﷺ سے جمعے کی عدمِ اقامت بھی ثابت نہ ہو تو دوسری نمازوں کی طرح ایک آدمی کا بھی جمعہ ادا کرنا کافی ہوتا، لیکن طارق بن شہاب رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے: «اَلْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَی كُلِّ مُسْلِمٍ فِيْ جَمَاعَةٍ» (رواہ أبو داود)[1]

''جمعہ ہر مسلمان پر جماعت کے ساتھ لازماً فرض ہے۔''

یہ حدیث نمازِ جمعہ کے لیے جماعت کے واجب ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔

اہلِ مذہب کے نزدیک جمعے کی عمدہ شروط میں دو چیزیں آتی ہیں: پہلی: مخصوص عدد اور دوسری: مصر جامع۔ اس مسئلے میں اختلاف بہت زیادہ منتشر و عام ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں عددِ معین کے اعتبار سے

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٠٦٧)

متعلق پندرہ مذہب ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ انھوں نے فرمایا: پندرھواں: بغیر کسی قید کے بہت بڑی تعداد امام سیوطی رحمہ اللہ نے اسے امام مالک رحمہ اللہ سے حکایت کیا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: شاید یہ آخری مذہب دلیل کے اعتبار سے سب سے زیادہ راجح ہو۔ انتہٰی

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں کہا ہے: جان لو! اسی یا تیس یا بیس یا نو یا سات کی شرط لگانے کا کوئی ثبوت نہیں ہے جس طرح واحد و منفرد کی طرف سے اس کی صحت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جس نے یہ کہا ہے کہ یقیناً دو آدمیوں کے ذریعے بھی وہ (جمعہ) صحیح ہے تو اس نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ حدیث اور اجماع کے ذریعے عدد واجب ہے۔ اس کا گمان یہ ہے کہ عددِ مخصوص کی شرط پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہے۔ تمام نمازوں میں دو آدمیوں کے ساتھ بھی جماعت صحیح ہے، چنانچہ جمعہ اور جماعت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی نص نہیں لایا کہ جمعہ بس اتنی تعداد کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے۔ میرے نزدیک یہی قول راجح ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے دو اور دو سے اوپر پر جماعت کے لفظ کا اطلاق کیا ہے۔ تمام نمازیں دو آدمیوں کے ساتھ بھی منعقد ہو جاتی ہیں، جمعہ ایک نماز ہے، لہٰذا یہ کسی ایسے حکم کے ساتھ مختص نہیں ہوگا جو اس کے علاوہ دوسری نمازوں کے مخالف ہو، حتی کہ تخصیص کی کوئی دلیل مل جائے، جب کہ دیگر نمازوں میں معتبر عدد سے زائد عدد کے اعتبار پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قدمائے اہلِ حدیث میں عبدالحق رحمہ اللہ نے کہا ہے: جمعے کی تعداد کے بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ امام سیوطی رحمہ اللہ نے کہا ہے: عددِ مخصوص کی تعیین پر کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ انتہٰی

رہیں وہ اخبار جو عددِ مخصوص کے اعتبار کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ سب کی سب ضعیف ہیں، حفاظِ حدیث نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے، لہٰذا وہ استدلال کے لائق ہیں نہ وہ حجت ہی بن سکتی ہیں۔

اسی طرح مصر جامع کے عدمِ اشتراط پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث دلالت کرتی ہے:

«أَوَّلُ جُمُعَةٍ جُمِّعَتْ بَعْدَ جُمُعَةٍ جُمِّعَتْ فِيْ مَسْجِدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ مَسْجِدِ عَبْدِ الْقَيْسِ بِجُوَاثَا مِنَ الْبَحْرَيْنِ» (رواه البخاري)[1]

"مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلے جہاں جمعہ قائم کیا گیا وہ بحرین کی ایک بستی جواثا کی مسجد عبدالقیس تھی۔"

ظاہر ہے کہ عبدالقیس نے یہ جمعہ نبی مکرم ﷺ کے حکم سے ہی قائم کیا تھا، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی معروف عادت یہ تھی کہ وہ زمانہ نزولِ وحی میں امورِ شرعیہ کو بغیر (نبی ﷺ کی) اجازت و حکم کے انجام نہیں دیتے تھے۔ نیز اگر یہ جائز نہ ہوتا تو اس (کی ممانعت) کے بارے میں قرآن نازل ہوتا، جیسا کہ اس کے ذریعے جابر اور ابوسعید رضی اللہ عنہما نے

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۸۵۲)

عزل کے جواز میں استدلال کیا کہ انھوں نے نزولِ قرآن کے دور میں عزل کیا اور ان کو اس سے منع نہیں کیا گیا۔[1]

علی رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث:

«لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيْقَ إِلَّا فِيْ مِصْرٍ جَامِعٍ »[2] ''جمعہ اور تشریق صرف مصر جامع ہی میں ہوتا ہے۔''

تو امام احمد رحمہ اللہ نے اسے ضعیف قرار دیتے ہوئے کہا ہے: اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے اس کے موقوف ہونے اور اس میں اجتہاد کی گنجایش ہونے کو قطعی قرار دیا ہے، لہٰذا یہ احتجاج کے قابل نہیں ہے، ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے اہلِ بحرین کی طرف خط لکھا کہ تم جہاں کہیں بھی ہو جمعہ ادا کرو۔[3] یہ حکم شہروں اور دیہاتوں سب کو شامل ہے اور امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے لیث بن سعد سے روایت کیا ہے: اہلِ مصر اور اس کے سواحل پر رہنے والے لوگ عمر و عثمان رضی اللہ عنہما کے دور میں ان کے حکم سے جمعہ قائم کرتے تھے، جب کہ ان علاقوں میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت موجود تھی۔ امام عبدالرزاق نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ وہ مکے اور مدینے کے درمیان اہلِ میاہ کو جمعہ قائم کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور ان پر کوئی عیب نہیں لگاتے تھے۔[4] چنانچہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہو جائے تو مرفوع حدیث کی طرف رجوع کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس باب میں اس کے علاوہ بھی احادیث ہیں۔

دیہاتوں میں جمعے کے ثبوت کے بعد امام اعظم کی شرطیت بھی ساقط ہو جاتی ہے، کیوں کہ دیہاتوں میں تو امامِ اعظم نہیں ہوتا۔

اسی طرح جمعے کے لیے مسجد بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور سارے علما اسی کے قائل ہیں، کیوں کہ اس کی دلیل کی کوئی تفصیل مروی نہیں ہے اور یہی موقف راجح ہے۔ ابن سعد اور اہلِ سیر نے بطنِ وادی میں آپ ﷺ کے نمازِ جمعہ ادا کرنے کو روایت کیا ہے۔ اگر اس کی عدمِ صحت کو مان بھی لیا جائے پھر بھی آپ ﷺ کا اس کو مسجد میں ادا کرنا اس کے شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ واللّٰہ أعلم



---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٩١١) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٤٤٠)

[2] مصنف عبد الرزاق (١٦٧/٣) مصنف ابن أبي شیبة (٤٣٩/١) سنن البیهقي الکبریٰ (١٧٩/٣) یہ روایت بے اصل ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحادیث الضعیفة (٩١٧)

[3] سلسلة الأحادیث الضعیفة (٩١٧)

[4] سلسلة الأحادیث الضعیفة (٣١٨/٢)

75

العناية بأن الجمعة فرض عين لا فرض كفاية

(نمازِ جمعہ فرضِ عین ہے)

سوال کیا نمازِ جمعہ اس کے علاوہ دیگر پانچ نمازوں کی طرح فرضِ عین ہے یا فرضِ کفایہ؟ اس (نمازِ جمعہ کے ساتھ) میں خطبہ دینا شرط ہے یا نہیں؟

جواب نمازِ جمعہ فرضِ عین ہے نہ کہ فرضِ کفایہ۔ "وبل الغمام" میں (امام شوکانی رحمہ اللہ نے) کہا ہے: پہلے میں اس کے وجوب علی الکفایہ ہونے کا قائل تھا، پھر مجھے یہ بات راجح معلوم ہوئی کہ بلاشبہہ وہ فروض الاعیان میں سے ہے، لیکن اس شخص پر جو اس کی اذان کی آواز سنے، میں نے "شرح المنتقٰی" (نیل الاوطار) میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے: اس اذان سے مراد وہ اذن ہے جو امام کے سامنے ہوتی ہے، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ نبوت میں اس کے علاوہ کوئی اور اذان نہیں تھی۔ انتھٰی

جابر رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث:

«إِنَّ الْجُمُعَةَ وَاجِبَةٌ عَلَى مَنْ كَانَ يُؤْوِيهِ اللَّيْلُ إِلٰى أَهْلِهِ»[1]

"بلاشبہہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو رات اپنے اہل وعیال کے پاس واپس آ سکتا ہو۔"

کی وجہ سے مذکورہ موقف پر اعتراض کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ بالا اس حدیث کی دلالت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: اَلْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ»[2]

"بلاشبہہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو شخص اذان سنے اس پر جمعہ فرض ہے۔""

کی دلالت سے زیادہ راجح ہے۔ یہ اس بنا پر کہ یہ حدیث فحوائے خطاب کے ذریعے اذان سننے والے پر جمعے کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے، جب کہ پہلی حدیث اپنے مفہوم کے ذریعے اس پر یہ واجب نہ ہونے پر دلالت

(1) سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٠١) ضعيف الجامع (٢٦٦١) یہ روایت عبداللہ بن سعید مقبری کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

(2) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٠٥٦) یہ موقوف روایت ہے۔

کرتی ہے اور فحوائے خطاب مفہوم سے زیادہ راجح ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا اعتراض کا عدمِ امکان اس سبب سے ہے کہ اس اعتراض کا جواب دو طریقے سے دیا جاسکتا ہے:

پہلا: اگرچہ دوسری حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، لیکن اس روایت کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: بلاشبہ اس کی اسناد ضعیف ہے، پھر اس کے ضعف کی علت کو بیان کیا ہے۔ نیز عراقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یقیناً وہ صحیح نہیں ہے۔

دوسرا: اس حدیث اور پہلی حدیث، بالفرض اگر وہ احتجاج کی صلاحیت رکھتی ہو، کے درمیان اس طریقے سے جمع ممکن ہے کہ اذان سننے والی حدیث کو اس کے ساتھ مقید کیا جائے گا کہ سننے والے کا گھر قریب ہو اور وہ رات میں اپنے اہل وعیال کے پاس واپس آ جائے تو اس پر جمعہ واجب ہوگا، نہ کہ اس پر جس کا گھر دور ہو اور وہ رات کو اس میں واپس نہ آ سکے تو اس حالت میں اس پر صرف اذان سننے سے جمعہ واجب نہیں ہوگا، اس بنا پر کہ اس عمل میں مشقت ہے، اس طرح وہ (جمعہ) اپنے علاوہ پانچ نماوں کی طرح ہے۔

نمازِ جمعہ خطبہ سنے بغیر صحیح ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ نمازِ جمعہ خطبہ سنے بغیر صحیح نہیں ہے، گویا کہ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس نماز میں خطبہ شرط یا رکن ہے، اس لیے کہ بطلان اسی کا تقاضا کرتا ہے، لیکن خطبۂ جمعہ کی یہ شرطیت اور رکنیت ثابت نہیں ہے، کیوں کہ ایک چیز کا کسی دوسری چیز کی شرط ہونا کسی ایسی دلیل ہی سے ثابت ہوتا ہے جو دلیل اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے مشروط کے عدمِ وجود پر دلالت کرتی ہو جیسے وہ نفی جو اس مسئلے کی طرف متوجہ ہو رہی ہو جس کا اس حدیث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1] یا اس جیسی حدیث کے ذریعے، مکلّف بنایا گیا ہو اور یہ نفی شرعی مسئلے کی طرف متوجہ ہے، اسی لیے اس نے یہ فائدہ دیا کہ فاتحہ کے بغیر شرعی نماز نہیں ہے۔ جب شرعی مسئلہ جس کے ساتھ تکلیف واقع ہوئی ہے، نہیں پایا جائے گا تو خطاب باقی ہوگا اور شرعی مسئلہ کے وجود کی بنا پر خطاب ساقط ہو جائے گا۔

ان اشیا میں سے جو ایک چیز کی دوسری چیز کے لیے شرطیت پر استدلال کے لیے مناسب اور درست ہیں ایک وہ نہی صریح ہے جو اس چیز کے عدم کے وقت فعلِ ذات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے، جیسے کسی قائل کا یہ قول: تم میں سے کوئی شخص اس حال میں نماز نہ پڑھے کہ وہ محدث ہو اور اسی طرح کی دیگر مثالیں کہ اس جگہ نہی اس فساد پر دلالت کرتی ہے جو بطلان کے مرادف ہے اگر وہ (نہی) ذاتِ شے یا اس کی ذات کے جزو کے لیے ہو نہ کہ کسی امرِ خارج کے لیے، جیسا کہ اہلِ اصول نے اسے ثابت کیا ہے۔ اس قول میں اور اس شخص کے قول میں کوئی فرق

---

[1] الموطأ (١٨٦/١) سنن أبي داود (٨١٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١٢)، شیخ البانی رحمہ اللہ نے إرواء الغليل (٣٠٨/٤) میں اسے صحیح کہا ہے۔

نہیں ہے جو یہ کہتا ہے: نہی تحریم یا قبح پر دلالت کرتی ہے۔

اسی طرح اگر شارع علیہ السلام یہ کہیں: جس نے یہ کام اس کام کے بغیر کیا تو اس کا کام ناقص یا باطل یا غیر صحیح یا کفایت نہ کرنے والا ہو گا یا وہ کسی قسم کا لفظ بولیں جو اس معنی کو ادا کرتا اور اسی مفہوم کا فائدہ دیتا ہو تو اس قسم کا قول اس لائق ہے کہ اس سے ایک چیز کی دوسری چیز کے لیے شرطیت پر استدلال کیا جائے۔

ایسی شے کے ارکان میں سے کسی رکن کا ضائع ہو جانا، جس کے ساتھ عبادت واقع ہوئی ہو، اس طرح ہو کہ وہ (نمازی) نماز میں رکعت یا رکوع یا سجدہ کم کر دے، جب کہ نماز کے ساتھ عبادت گزاری مخصوص صورت کے ساتھ ہوتی ہے اور جب کبھی نماز ناقص ہو جائے اور وہ شارع علیہ السلام کی طرف سے مطلوب ہیئت سے خارج ہو جائے تو یہ ذاتی نقصان ہو گا اور اس کا فاعل شارع علیہ السلام کی طرف سے مطلوب صورت کا فاعل نہیں ہو گا۔ جو شخص اس قسم کی نماز کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اس کے ذمے دلیل لانا واجب ہے اور جو مانع صحت ہے اس کے لیے مرکز منع پر وقوف و قیام کرنا کافی ہے، حتیٰ کہ مدعیِ صحت کوئی ایسی چیز لائے جو مقامِ منع سے نقل کرنے والی ہو اور کسی ایسی صحیح دلیل کے بغیر مقامِ منع سے نقل کرنا ممکن نہیں ہے جو دلیل اس ناقص صورت کے صحیح اور کفایت کرنے والی ہونے اور قضا کو ساقط کرنے والی ہونے پر دلالت کرے۔

ہم جس مسئلے کے درپے ہیں اگر کوئی کہنے والا اس کے بارے میں یہ کہے: نمازِ جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے یا اس کا شطر (جزو) ہے تو مانع کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ شطریت یا شرطیت کا دعویٰ کرنے والے سے دلیل کا مطالبہ کرے اور خود مقامِ منع پر وقوف کرے اور کہے: میں نمازِ جمعہ کے لیے خطبے کی شرطیت یا شطریت کو تسلیم نہیں کرتا۔ مدعی کو اس وقت تک کوئی فائدہ حاصل نہ ہو گا جب تک اسے کوئی ایسی دلیل نہ مل جائے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہو کہ خطبہ نمازِ جمعہ کے لیے شرط ہے۔

یہ بات معلوم ہے کہ شرطیت پر صرف سابقہ خاص دلائل ہی دلالت کرتے ہیں نہ محض یہ کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دیا کرتے تھے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دینے کا حکم دیا، وغیرہ۔

اسی طرح اس نمازِ جمعہ کے لیے خطبے کے رکن ہونے کا دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ نمازِ جمعہ کی تحریم (اس میں پابندیاں لگانے والی چیز) تکبیر ہے اور اس کی تحلیل (اس میں پابندیاں ختم کرنے والی چیز) سلام ہے۔ ہر وہ چیز جو اس (نماز) کی تحریم اور اس کی تحلیل کے درمیان نہ ہو تو وہ اس (نماز) سے ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اس کا شطر (جزو) ہو۔ پھر صرف اس نمازِ جمعہ سے خارج چیز، یعنی خطبہ، کے شرط ہونے کا دعویٰ ہی باقی رہ جاتا ہے اور بلاشبہہ شرط جس طرح کسی چیز میں داخل اور اس کی مصاحب ہوتی ہے اسی طرح کبھی اس سے خارج بھی ہوتی ہے، لیکن

شرطیت کے دعوے پر دلالت کرنے والی دلیل کہاں ہے؟

بخاری و مسلم وغیرہ میں منقول ہے: ((مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ)) [1]

یہ حدیث نمازِ جمعہ اور اس کے سوا دیگر نمازوں کو بھی شامل ہے، نیز اس میں یہ دلیل ہے کہ نمازِ جمعہ تمام نمازوں کی طرح ہے، لہٰذا اس (نمازِ جمعہ) کی ایک رکعت پانے والا نماز کو پانے والا ہوگا اور یہ ادراک باقی ماندہ نماز کے پورا کرنے کے ساتھ ہوگا نہ کہ صرف ایک رکعت پانے اور باقی کو مکمل کیے بغیر، چنانچہ ہر وہ شخص جس کو نماز کی ایک رکعت مل گئی تو وہ دوسری رکعت پڑھے گا اگرچہ مذکورہ ایک رکعت پانے کے بعد اور باقی ماندہ رکعتیں پوری کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت جاتا رہے۔ وقت کے اندر اندر نمازِ جمعہ کی ایک رکعت پالینے اور ایسے وقت میں باقی کی رکعت ادا کرنے کا، جو وقت بلاشبہہ صحیح اور کفایت کرنے والا ہو، بھی یہی حال ہوگا اور یہی حق ہے۔ دلیل دینا مانع کے ذمے ہے۔ اس پر دلیل کہاں ہے اور وہ کیا ہے؟

یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خطبہ اور نماز میں سے ہر ایک کی طرف لپکنے کا مستقل حکم ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک بالذات مستقل طور پر واجب ہوگا، کیوں کہ جس جس کو دونوں واجب مل گئے تو اسے وہ دونوں مل گئے اور ہر وہ شخص جس کو ان میں سے ایک واجب ملا تو اسے وہی ایک واجب ملا۔ اچھا! اگر ایسے ہی ہے تو پھر ایک کے دوسرے کی شرطیت یا شطریت کی دلیل کہاں ہے؟ اور یہی محلِ نزاع ہے۔ آیت جس چیز کا فائدہ دیتی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں سعی کرنے اور لپکنے کا حکم ہے، لہٰذا اس سے سعی کا وجوب ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس چیز کا وجوب جس کی طرف لپکا جائے۔ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ وسیلے کا وجوب متوسل الیہ کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس کی غایت و انتہا یہ ہے کہ لپکنے والے پر خطبے کا سننا واجب ہے اور یہ واجب مستقل بالذات ہوگا، جیسا کہ نماز کے فعل کا وجوب ہے، لیکن دو واجبوں میں سے ایک کا، جب کہ ایک دوسرے سے منفصل ہو، دوسرے کے لیے شرط یا شطر ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے کہ خطبے کا نہ سننا نماز کے نہ ہونے میں موثر ہو۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس آیت سے جو کچھ سمجھا وہ تو صرف نماز کی طرف دعوت دینا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں کہا ہے: اس میں کوئی شک نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جو بھی نمازِ جمعہ پڑھائی اس میں خطبہ ضرور دیا۔ اگر خطبے کے وجوب کا دعویٰ محض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متواتر عمل کے ساتھ ہے تو یہ اصول میں ثابت شدہ قاعدے کے مناسب نہیں ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف لپکنے کا حکم تو اس کی غایت و انتہا یہ ہے کہ لپکنا واجب ہے۔ جب یہ امر مجمل ہوا تو اس کا بیان واجب ہے۔ لہٰذا جو اللہ تعالیٰ کے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٧)

ذکر کی طرف نفسِ سعی کے بیان کو متضمن ہے وہ واجب ہو گا تو خطبے کا وجوب کہاں سے ثابت ہوا۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ یہ نزاع نفسِ وجوب میں ہے، لیکن خطبے کا نماز کے لیے شرط ہونا تو اس پر دلالت کرنے والی دلیل کا نہ ہونا کسی عارف پر مخفی نہیں ہے۔ بلاشبہہ شرطیت کی شان تو یہ ہے، جیسا کہ آپ کئی مرتبہ جان چکے ہیں، کہ اس (شرط) کا نہ ہونا مشروط کے نہ ہونے میں موثر ہوتا ہے، تو کیا کوئی ایسی دلیل ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ خطبے کا نہ ہونا نماز کے نہ ہونے میں موثر ہے۔ انتہیٰ

معتبر ائمہ کرام رحمہم اللہ نے نمازِ جمعہ کی ایک رکعت مل جانے کے بارے میں مروی احادیث سے بعض کو صحیح کہا ہے، بعض کو حسن قرار دیا ہے اور ان میں سے بعض میں کلام ہے۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس مسئلے پر کوئی صحیح اور حسن حدیث موجود نہیں ہے تو بھی اس پر مروی روایات اپنے مجموعے، کثرتِ طرق اور تباینِ مخارج کے ساتھ حسن لغیرہ کی قبیل سے ہوں گی اور حسن لغیرہ معمول بہ ہے۔ لہٰذا اس بارے میں وارد مرفوع روایات سے عدول وگریز کرنا چہ معنی دارد؟! بلاشبہہ صحیح وغیرہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے واسطے سے درج ذیل احادیث ثابت ہیں۔

«إِنَّ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ قَبْلَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَهَا، وَمَنْ أَدْرَكَ مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ رَكْعَةً قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَهَا، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ، وَمَنْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ»[1]

یہ حدیث دیگر الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے جن کے ذکر کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

احادیث کے جن الفاظ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ اس بارے میں متواتر المعنی ہیں کہ وقت ختم ہونے سے پہلے نماز کی ایک رکعت کا مل جانا یا اس (رکعت) کا امام کے ساتھ مل جانا اس نماز کا مل جانا ہے اور وہ اس بنا پر باقی کی نماز پوری کر لے گا۔ مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جمعے کی نماز ایک نماز ہے، اس کی رکعات ہیں، جن کا مل جانا ممکن ہے، جس طرح نمازِ جمعہ کے علاوہ دیگر نمازوں کی رکعات ہیں، جن کا مل جانا ممکن ہے۔ اگر وہ کہیں کہ نمازِ جمعہ کے دیگر نمازوں کی طرح نہ ہونے پر دلیل موجود ہے تو میں کہوں گا کہ وہ دلیل کون سی ہے؟ جب کہ نمازِ جمعہ ارکان و اذکار والی ہے، اس کی تحریم اللہ اکبر اور اس کی تحلیل سلام ہے، بلکہ یہ دوسری نمازوں، مثلاً: جمعے کے دن کی نمازِ ظہر کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا اس کو دیگر نمازوں سے نکالنے کا موجب کیا ہے؟

پھر اگر وہ کہیں: نمازِ جمعہ کو ان عمومات سے نکالنے والی بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی روایت ہے تو میں کہوں گا: قطع نظر اس بات کے کہ بلاشبہہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے، کیا اس طرح کے قول (صحابی) کے ساتھ سننِ متواترہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٤، 555) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩)

کی تخصیص کرنا اسی مسئلے کے ساتھ مختص ہے، جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے یا یہ اس کے علاوہ دیگر مسائل میں بھی جاری ہوتا ہے؟ اگر وہ کہیں کہ یہ تخصیص دیگر مسائل میں بھی پائی جاتی ہے تو میں کہوں گا کہ اس کی دلیل کیا ہے؟ اور اگر وہ کہیں کہ صرف اسی اکیلی عبادت (نمازِ جمعہ) کے ساتھ مختص ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور کے ساتھ، تو اس خصوصیت کے ساتھ اس عبادت کی تخصیص کرنا اور دوسری عبادت کی تخصیص نہ کرنا کوئی پہلا تعسف و تکلف نہیں ہے، بلکہ لوگوں کے اقوال نے اس کے ساتھ ہر لحاظ سے کھلواڑ کیا ہے۔ ایک بولتا ہے کہ چالیس افراد کے بغیر جمعہ نہیں ہوتا، کوئی دوسرا اٹھتا ہے تو اس عدد سے بڑھ کر تعداد مقرر کرتا ہے، فلاں اس تعداد سے کم کا موقف رکھتا ہے اور فلاں مصر جامع کی شرط لگائے بیٹھا ہے، کوئی کہتا ہے کہ جمعہ اس جگہ ہوگا جہاں حمامات اور مساجد پائی جاتی ہوں اور وہاں کی آبادی دس ہزار ہو۔ کوئی دوسرا اس تعداد سے کم بیان کرتا ہے، تیسرا اس سے زیادہ تعداد مقرر کرتا ہے۔ ایک بولتا ہے کہ خطبے کا سننا شرط ہے ورنہ وہ نمازِ جمعہ کو پانے والا شمار نہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ ہر ایک اپنا ڈول لٹکاتا ہے، اپنی آواز بلند کرتا ہے اور مختلف قسم کا نیا کلام کرتا ہے (الغرض جتنے منہ اتنی باتیں)۔

کاش ہم جانتے کہ تمام عبادات میں سے اس عبادت (یعنی نمازِ جمعہ) کی کیا حالت ہوئی ہے! کہ وہ اس کے لیے شروط، فرائض اور ارکان جیسے امور ثابت کرتے ہیں کہ محقق اور استدلال کی کیفیت کو جاننے والے عالم کا یہ حق نہیں ہے کہ وہ انھیں سنن اور مندوبات ہی کا درجہ دے، چہ جائیکہ وہ ان کو فرائض اور واجبات شمار کرے، پھر وہ شروط کیسے بن سکتے ہیں؟

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں فرمایا ہے: یہ علم و عرفان کی نسبت بڑ اور ہذیان ہونے کے زیادہ مشابہ ہے۔ کون سی چیز ہمیں عاجز کرتی ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ﴾ سے تمام نمازوں میں اس قسم کی تعداد کے شرط ہونے پر استدلال کریں؟ انھوں نے کہا: اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ بلاشبہہ میں مصنفین کے اس طرح کے مسائل میں واقع ہونے، ہدایت کی طرف راہنمائی کرنے والی کتابوں میں اسے پیش کرنے اور عوام و مقصرین کو اس کا اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے کا حکم دینے سے متعلق ہمیشہ سے تعجب کرتا رہا۔ جب کہ ان کی بنیاد کھوکھلے تودے کے کناروں پر ہے جو گرنے والا ہے۔ یہ کام مذاہب میں سے کسی مذہب کے ساتھ خاص نہیں ہے، نہ ملکوں میں سے کسی ملک کے ساتھ اور نہ زمانوں میں سے کسی زمانے کے ساتھ، بلکہ بعد والے نے پہلے کا یوں اتباع کیا گویا کہ اس نے اس کو ام الکتاب (لوح محفوظ) سے لیا ہے، جب کہ وہ محض خرافات ہیں۔ یقیناً اس عبادت میں بہت سی اشیا کو لازم اور مقرر کیا گیا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ امام عادل اس کی شرط ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اتنی اتنی تعداد اس کی شرط ہے۔ مستوطن میں مسجد (ہونا شرط) ہے، یہ متردیہ، نطیحہ اور ما اکل السبع کو جمع کرتا ہے اور ان تمام امور کو بغیر برہان، قرآن، شرع اور عقل کے معتبر جانتا ہے۔ انتہی[1]

قصہ مختصر اس نمازِ (جمعہ) کا نمازوں کے عمومات کے تحت داخل ہونا ایسے خاص دلائل کے ساتھ متاکد ہے جو اس کی صراحت کرتے ہیں، جب کہ شارع علیہ السلام نے اس کے بیان میں مبالغے کی راہ پر چلتے ہوئے فرمایا ہے:

«مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَلْيُضِفْ إِلَيْهَا أُخْرَى وَقَد تَمَّتْ صَلَاتُهُ»[1]

''جس شخص کو (نمازِ) جمعہ کی ایک رکعت مل گئی پھر وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔''

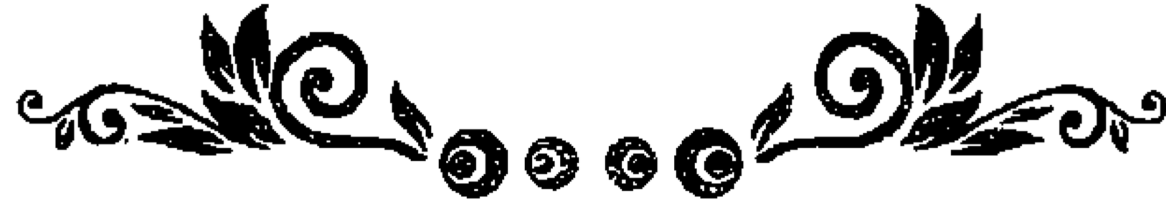
آپ ﷺ نے صرف ادراک پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آپ ﷺ نے اس کے ساتھ ایک اور رکعت کو شامل کیا۔ پھر اس پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ آپ ﷺ نے ہر علت کو دور کرنے والا اور ہر پیاس کی گرمی و شدت کو بجھانے والا لفظ ذکر کیا اور فرمایا: «وَقَدْ تَمَّت صَلَاتُهُ» ''اس کی نماز مکمل ہو گئی۔'' اب کون یہ کہنے کی جرأت کرے گا کہ اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی؟! اس بات کے قائل کے پاس کیا دلیل ہے کہ خطبہ نہ سننے والے کی نمازِ جمعہ مکمل نہیں ہوئی؟ یا نمازِ جمعہ صرف خطبہ سننے ہی سے قبول ہو گی؟ یا جو خطبہ نہیں سنتا وہ نمازِ جمعہ ادا نہ کرے؟ چنانچہ سنتِ مطہرہ میں اس قبیل کا ایک حرف بھی نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ کوئی ایسا قول نہیں پایا جاتا جس میں اس کا حکم موجود ہو اور اس سے وجوب مستفاد ہو چہ جائیکہ شرطیت یا شطریت کا فائدہ حاصل ہو۔ یہاں جو کچھ ہے وہ صرف اور صرف رسول اللہ ﷺ کے بارے میں افعال کی حکایت ہے کہ آپ ﷺ نے خطبہ دیا اور خطبے میں یہ اور یہ کہا۔ اس سلسلے میں جو انتہائی بات ہے وہ یہ ہے کہ نمازِ جمعہ سے پہلے خطبہ سننِ موکدہ میں سے ایک سنت ہے، نہ کہ واجب، چہ جائیکہ وہ نمازِ جمعہ کی شرط ہو۔ یقیناً شارع علیہ السلام نے یہ صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے جمعے کے دن نمازِ ظہر کی جگہ ایک نماز کو بدل دیا اور وہ نمازِ جمعہ ہے۔ اس کو ادا کرنے کا حکم دیا، اسے ترک کرنے سے منع فرمایا اور اس کے چھوٹنے والے کی وعید بیان کرتے ہوئے فرمایا: ایسے شخص کے گھر کو آگ سے جلا دینا چاہیے، نیز اللہ تعالیٰ جمعہ چھوڑنے والے کے دل پر مہر لگا دیتا ہے اور وہ غافلوں کی صف میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی ایک صریح نصوص پائی جاتی ہیں، ان نصوص کے کسی لفظ میں خطبے کا ذکر وارد نہیں ہوا ہے اور نہ ہی کوئی ایسا لفظ جو خطبے کے وجوب پر دلالت کرتا ہو، چہ جائیکہ وہ نمازِ جمعہ کے لیے شرط ہو۔ ایسے ہی ترکِ خطبہ پر صراحتاً اور اشارتاً کوئی وعید نہیں آئی ہے۔ تعجب تو اس منصف پر ہے جس نے اسے نماز کے فرائض کی طرح ایک فریضہ شمار کیا ہے، بلکہ وہ اس کی فرضیت سے تجاوز کر کے اس کی نمازِ جمعہ کے لیے شرطیت پر جا پہنچا ہے۔

کس قدر احسن ہے وہ بات جو ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''الفتح الرباني'' میں تحریر فرمائی

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٥٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٢١، ١١٢٣)

ہے: چنانچہ منصف اس پر چشمِ بصیرت کے ساتھ غور و تامل کرے اور درست بات سے ہٹانے والے جو اسباب اسے لاحق ہوتے ہیں ان کو ترک کر دے۔ چنانچہ دین اللہ کا دین ہے جس کے مکلّف اللہ کے بندے ہیں۔ اس جہاں میں جو شریعتِ مطہرہ رکھی گئی ہے وہ وہ ہے جو اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں ہے۔ بندوں میں سے کوئی اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ وہ اس طریقے سے اس کے قول سے اعراض و انحراف اختیار کرے جس سے اس کو ترک کرنا لازم آئے جو شریعت سے ثابت ہے۔ لہٰذا زندہ اور فوت شدہ اہلِ علم اگرچہ شریعتِ مطہرہ کی معرفت میں اس حد تک پہنچ چکے ہوں جو بیان سے باہر ہو اور اس کے ساتھ وابستگی میں اس حد تک پہنچے ہوں جسے احاطۂ تحریر میں نہ لایا جا سکے، بلند مرتبہ ہونے اور نیک نامی میں اس رتبے کو چھو چکے ہوں کہ ذہن اس کا تصور نہ کر سکے۔ تو وہ سب رحمہم اللہ اس شریعت کے اسی طرح غلام اور پابند ہیں جس طرح ہم اس کے پابند ہیں۔ وہ تابع ہیں متبَع نہیں ہیں۔ مکلَّف ہیں مکلِّف نہیں ہیں۔ جس کو بھی علمِ شریعت کا کوئی حصہ نصیب ہوا ہے وہ اس کو جانتا اور پہچانتا ہے۔ انتہیٰ۔[1] والله أعلم، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٦/٢٩٤٤)

76

إيتار التشفيع في عدم اشتراط الإمام الأعظم في التجميع

(قیامِ جمعہ کے لیے امامِ اعظم کی موجودگی ضروری نہیں)

سوال جمعے کے دن امامِ اعظم اور مکان وغیرہ کی شرط لگانے پر کوئی دلیل ہے یا نہیں؟

جواب امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ شرط لگانا مروی ہے، جب کہ باقی اہلِ علم اس طرف گئے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے۔ یہ شرط لگانے والوں نے بلا قید اس کے امامِ عادل ہونے کی شرطیت کا استدلال درج ذیل حدیث سے کیا ہے:

«أَرْبَعَةٌ إِلَى السُّلْطَانِ»[1] ''چار کام سلطان کے ذمے ہیں۔''

اور ایک روایت میں ہے:

«إِلَى الْأَئِمَّةِ: اَلْجُمُعَةُ وَالْحُدُوْدُ وَالزَّكَاةُ وَالْفَيْئُ» (أخرجه ابن أبي شيبة)[2]

''(چار کام) ائمہ کے ذمے ہیں: جمعہ، حدود، زکات اور فے۔''

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا نبی مکرم ﷺ کا قول ہونا ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے جن میں حسن بصری، عبداللہ بن محیریز، عمر بن عبدالعزیز، عطاء اور مسلم بن یسار شامل ہیں۔ اس قول کے ذریعے مدِ مقابل پر حجت قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو دعویٰ کرتا ہے کہ یہ نبی مکرم ﷺ کا قول ہے تو اس پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے اس دعوے کی دلیل پیش کرے، کیوں کہ اس کا مدِ مقابل انکار کر رہا ہے، اس کے ذمے دلیل پیش کرنا نہیں ہے۔

ان کی ایک اور دلیل امام بزار رحمہ اللہ کے ہاں درج ذیل الفاظ کے ساتھ جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ الْجُمُعَةَ فِيْ شَهْرِكُمْ هٰذَا، فَمَنْ تَرَكَهَا وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ.....»[3] الحديث

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٥٠٦/٥)

[2] مصنف ابن أبي شيبة (٥٠٦/٥)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٨١) علی بن زید بن جدعان راوی کے ضعف کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٣/٥٠، ٥١)

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمھارے اس مہینے میں جمعہ فرض کیا ہے، تو جس نے عادل یا ظالم حکمران کی موجودگی میں اسے ترک کیا...''

اس کی سند میں عبداللہ بن محمد السہمی راوی ہے جس کو ''بلوی'' کہا جاتا ہے۔ وکیع رحمہ اللہ نے تو اسے وضع کی طرف منسوب کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: وہ منکر الحدیث ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس سے احتجاج کرنا جائز نہیں ہے، اس حدیث کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ [1] اس میں زکریا الوقار راوی ہے جس پر صالح جزرہ نے جھوٹ کی اور ابن عدی رحمہ اللہ نے وضع کی تہمت لگائی ہے اور ''المغنی'' میں کہا ہے: وہ متہم بالکذب ہے۔

اسی طرح امام طبرانی رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا حدیث کو ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ [2] اس کی سند میں موسی بن عطیہ الباہلی ہے جس کے بارے میں امام ہیثمی رحمہ اللہ نے ''مجمع الزوائد'' میں کہا ہے: مجھے کوئی شخص نہیں ملا ہے جس نے اس کا ترجمہ بیان کیا ہو، جب کہ اس کے باقی ماندہ رواۃ ثقہ ہیں۔ اسی طرح وہ (موسی بن عطیہ) معروف نہیں ہے، چنانچہ انھوں نے (ہیثمی رحمہ اللہ) نے کہا ہے: موسی حفاظ میں سے مجہول ہے۔ اس حدیث کے تمام طرق کا دار و مدار علی بن زید بن جدعان پر ہے جس کو احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ نے ضعیف کہا ہے۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کے سوءِ حفظ کی وجہ سے میں اس سے احتجاج نہیں کرتا۔ سعید رحمہ اللہ نے کہا ہے: یقیناً وہ مختلط ہو گیا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اسانید کو الٹ پلٹ کر دیتا تھا۔ امام ذہبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ صویلح الحدیث ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ صدوق ہے۔ نیز امام ترمذی رحمہ اللہ نے سلام کے بارے میں اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور اس کے علاوہ ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی بعض احادیث کو صحیح اور حسن کہنا اس کے اختلاط اور سوءِ حفظ کا عارضہ لاحق ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے۔

اس باب کی حدیث کو امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے، لیکن انھوں نے امامِ عادل اور جائر کے الفاظ بیان نہیں کیے ہیں، جب کہ محل استدلال تو یہی الفاظ ہیں۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے دو طریق سے روایت کیا ہے اور ساتھ فرمایا ہے: دونوں طریق ثابت نہیں ہیں۔ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ حدیث کمزور اسناد والی ہے۔

یہ معنی ثابت ہونے کے بعد آپ کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہاں پر کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو مدعی کی شرطیت پر اس طرح قابلِ احتجاج ہو کہ اس کا عدم مشروط کے عدم کو مستلزم ہو جس طرح کہ ہر شرط کی شان ہے۔

لیکن جو لوگ شرطیت کے قائل ہیں تو انھوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا امام کا عادل ہونا معتبر ہے یا نہیں، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت نے اس کا اعتبار کیا ہے اور دلیل میں یہ حدیث پیش کی ہے: ((لَا

[1] سنن البیهقي الکبریٰ (۱۷۱/۳)

[2] المعجم الأوسط (۱۹۲/۷)

يَؤُمَّنَّكُمْ ذُوْ جُرْأَةٍ فِيْ دِيْنِهِ)) اور وہ احادیث بھی جو اس کے معنی میں ہیں۔ مگر معتبر ائمہ حدیث کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی صحت کے درجے کو نہیں پہنچی ہے۔ اس باب میں سب سے قوی حدیث وہ ہے جو امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں مرفوعاً مروی ہے اور وہ درج ذیل ہے: ((لَا يَؤُمَّنَّ فَاجِرٌ مُؤْمِناً))[1]

اس کی سند میں عبداللہ بن محمد البلوی اور علی بن زید بن جدعان ہے جن کے بارے میں کلام آپ پہلے جان چکے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی روایت کی صحت کو تسلیم بھی کر لیا جائے پھر بھی وہ محلِ نزاع میں احتجاج کے قابل نہیں ہے، کیوں کہ وہ امامِ نماز کے بارے میں ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ درج ذیل حدیث کے معارض ہے:

((صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ))[2] (رواه أبو داود والدارقطني والبيهقي من حديث أبي هريرة، وله طرق أخرى عند ابن حبان رواه أيضاً الدارقطني من حديث علي[3] وابن مسعود[4] وواثلة[5] وأبي الدرداء)[6]

''ہر نیک و بد کے پیچھے نماز ادا کرو۔''

اسے امام ابو داود اور دارقطنی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور یہ الفاظ سنن دارقطنی کے ہیں۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے اور وہ منقطع ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے علی، عبداللہ بن مسعود، واثلہ اور ابو درداء رضی اللہ عنہم سے جتنے واسطوں سے بیان کیا ہے سب کے سب انتہائی کمزور ہیں۔ امام عقیلی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس متن میں کوئی اسناد ثابت نہیں ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس میں کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں اس باب میں جتنی بھی احادیث ہیں سب کی سب انتہائی درجے کی ضعیف ہیں۔ اس موضوع پر سب سے صحیح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے اور وہ درج ذیل ہے:

((صَلُّوْا خَلْفَ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ)) (رواه الدارقطني من طرق أربع)[7]

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٨١)، شیخ البانی رحمہ اللہ نے إرواء الغليل (٣٠٣/٢) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٩٤) سنن الدارقطني (٥٦/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٩/٤) ضعيف الجامع (٣٤٧٨) اس کے راوی مکحول کا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[3] سنن الدارقطني (٥٧/٢) اس کی سند میں الحارث الاعور متہم، محمد بن علوان مجہول اور فرات بن سلیمان منکر الحدیث ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: إرواء الغليل (٣٠٨/٢)

[4] سنن الدارقطني (٥٧/٢) یہ بھی اپنے راوی عمر بن صبح کے متروک ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[5] سنن الدارقطني (٥٧/٢) اس کی سند میں ابو سعید راوی مجہول ہے، بلکہ اس کو کذاب و وضاع تک کہا گیا ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے: إرواء الغليل (٣٠٩/٢)

[6] سنن الدارقطني (٥٥/٢، ٥٦) اس کی سند میں عباد اور ابو درداء کے درمیان ضعیف و متہم راوی ہیں، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: التعليق المغني (٥٦/٢) مع الدارقطني.

[7] سنن الدارقطني (٥٦/٢) یہ روایت چاروں سندوں سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے اور تمام ہی سخت ضعیف ہیں، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٣٠٦/٢)

''ہر اس شخص کے پیچھے نماز پڑھو جو لا الہ الا اللہ پڑھنے والا ہے۔''

اسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے۔ اس کی سند میں عثمان بن عبدالرحمن راوی ہے، جسے یحییٰ بن معین نے کذاب کہا ہے۔ نیز انھوں (امام دارقطنی رحمہ اللہ) نے ایک دوسرے طریق سے اسے روایت کیا ہے، جس میں خالد بن اسماعیل متروک ہے۔ ایک اور طریق سے روایت کیا ہے جس میں ابو البختری وہب بن وہب کذاب ہے۔ ایک اور طریق سے جس میں محمد بن المعصل متروک ہے۔ اس طریق کے ساتھ امام طبرانی رحمہ اللہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ ان کے ہاں ایک اور طریق ہے، جس میں عثمان بن عبداللہ العثمانی ہے جس پر ابن عدی نے وضع کا الزام عائد کیا ہے، لیکن عدالتِ امام کی عدمِ اشتراط کا فیصلہ دینے والی ان احادیث کے طرق اگرچہ ان طرق سے زیادہ راجح نہیں ہیں، جو اشتراط پر دلالت کرتے ہیں تو ان کے کم از کم احوال یہ ہیں کہ یہ برابر ہوں۔

اسی طرح انھوں نے عدالت کا اعتبار کرنے پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے:

﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ [هود: ۱۱۳] ''اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہونا جنھوں نے ظلم کیا۔''

جس کو علم کی ادنیٰ سی بھی مشق ہے اس پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ نمازِ جمعہ کی جماعت میں حاضر ہونے میں جس کو اللہ تعالیٰ نے بقصدِ امتثال فرض کیا ہے، کسی قسم کا کوئی رکون و میلان نہیں ہے۔ اگر یہ میلان ہوتا تو جائرین کے پائے جانے پر یا ان کے بلادِ حکم میں تمام فرائضِ الٰہیہ پر عمل کرنا رکون و میلان کے باب سے ہوتا، کیوں کہ ایک فریضے اور دوسرے فریضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ اس کا بطلان واضح ہے اور ہر وہ چیز جو باطل کو مستلزم ہے وہ باطل ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ حدیث جس کو انھوں نے امام کی شرط لگانے کے لیے بطورِ دلیل کے پکڑا ہوا ہے، عدالت کے عدمِ اعتبار کا صریح فیصلہ کرتی ہے، کیوں کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ((عادل أو جائر))۔ یقیناً انھوں نے اس حدیث کو قبول کیا ہے تو ان پر لازم ہے کہ وہ اس پر عمل کریں۔ رہا اس کی یہ تاویل کرنا، کہ اس سے مراد باطن میں جائز ہے، اس بنا پر باطل ہے کہ شارع علیہ السلام کے خطابات باطن کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ اس کتاب میں امامِ نماز کی عدالت و فسق پر مکمل کلام پہلے گزر چکا ہے۔ اس کی طرف رجوع کر کے اس جگہ اصلاح کر لینی چاہیے۔

شریعت میں بالجملہ کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی ہے جو امامِ اعظم کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہو، جیسا کہ امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ یہی حال مکان وغیرہ کی دیگر شروط کا ہے، کیونکہ کتابِ عزیز اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ان کی کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔ بلاشبہہ مجرد مکان جس میں نماز کا ادا کیا جانا ممکن ہو ہر اس فعل کی ضروریات میں سے ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے، خواہ وہ نماز ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور عمل۔ یہاں پر مستوطن یا مصر جامع یا

امام اعظم کے اشتراط پر کلام ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں لکھا ہے: حاصل کلام یہ ہے کہ تمام جگہیں جملہ جماعتوں کی طرح اس فریضے کے ادا کرنے کے لیے لائق اور درست ہیں جب ان میں دو مسلمان بھی بستے ہوں۔ جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ نمازِ جمعہ اس سے کچھ زائد کے ساتھ مختص ہے جس کے ساتھ ساری نمازوں کی جماعت منعقد ہوتی ہے تو اس کی دلیل پیش کرنا اس کے ذمے ہوگا۔ جمعہ کا اس طرح ہونا کہ وہ اس تعداد سے زیادہ کے ساتھ ہی قائم ہو زیادتی کے وجوب کو مفید نہیں ہے، بلکہ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے: اکیلے آدمی کی نماز کی صحت پر دلالت کرنے والے دلائل جمعہ کی نماز کو بھی شامل ہیں تو یہ بعید از صواب نہیں ہوگا، جیسے کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

«صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْمُنْفَرِدِ بِسَبْعٍ وَّ عِشْرِيْنَ دَرَجَةً»[1] الحديث

"باجماعت نماز اکیلے آدمی کی نماز پڑھنے سے ستائیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔"

اور جیسے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

«صَلَاةَ الرَّجُلِ مَعَ الرَّجُلِ أَزْكَى مِنْ صَلَاتِهِ وِحْدَهُ ...» الحديث

اس امت کے سلف میں سے اہلِ علم اس کے قائل ہیں۔ اہلِ عصر میں سے کسی نے جمعہ کی نماز اکیلے ادا کرنے کی حجت پر ایک رسالہ جمع کیا اور مجھے پیش کیا۔ یہ رسالہ جمع کرنے والا وہ ہے جس نے مجھ سے علومِ اجتہاد اخذ کیے۔ مسجد اور مصرِ جامع کی شرط کو دفع کرنے کے لیے آپ ﷺ کا بطنِ وادی میں جمعہ کی نماز پڑھانا کافی ہے جو کتبِ سیر میں ثابت ہے۔ رہی ان الفاظ کے ساتھ مروی روایت: « لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع » تو اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں ہے اور موقوف حجت نہیں ہوتی۔ اس سلسلے میں سامع کو جو سب سے زیادہ عجیب وغریب بات سننے کو ملتی ہے وہ مصر جامع کے باسیوں کی تعداد کا مقرر کرنا ہے، چنانچہ ان میں سے کسی نے کہا ہے کہ وہ دس ہزار ہوں، بعض نے اس سے کم بتائے ہیں تو بعض نے اس سے زیادہ۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں مسجد اور حمام وغیرہ ہوں۔ اس کے علاوہ بھی ایسے فضول کلام پر مشتمل ہذیان پایا جاتا ہے جو اعلام کی لغزشوں سے شمار ہوتا ہے۔ انتہیٰ، والله أعلم، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٥٠)

77

نور اللمعة في عدم وجوب الشهود لخطبة الجعمة

(کیا جمعہ کا خطبہ واجب ہے؟)

سؤال کیا خطبہ جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہے یا نہیں؟ نیز خطبے کے دوران میں کلام وغیرہ کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب ہمارے پاس کوئی ایسی صحیح ومعتبر ثابت شدہ دلیل نہیں ہے جو جمعے میں خطبے کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہو، حتی کہ اس میں حاضر ہونا واجب ٹھہرتا ہو۔ وہ فعل جس پر مداومت وہیشگی واقع ہوئی ہو اس سے وجوب کا ثابت ہونا مستفاد نہیں ہوتا، بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ فعل جس کو تسلسل کے ساتھ کیا گیا ہے وہ تو صرف سننِ موکدہ میں سے ایک سنت ہے۔ لہٰذا جمعے میں خطبہ سننِ موکدہ میں سے ایک سنت ہوگا اور اسلام کے شعائر میں سے ایک شعار ہوگا جس کو اس کی مشروعیت کے وقت سے لے کر نبی مکرم ﷺ کی موت تک نہیں چھوڑا گیا۔ خطبے کے بغیر نمازِ جمعہ کو قائم نہیں کیا گیا۔ اسی طرح زمانۂ نبوت کے بعد تمام علاقوں میں دورِ حاضر تک مسلمانوں کے علاقوں میں سے کسی علاقے میں اسے ترک نہیں کیا گیا۔ اسلامی ادوار میں سے کسی دور میں اس سے کوتاہی کرتے ہوئے نظر انداز کر کے چھوڑا نہیں گیا، لیکن کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ سے کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جو خطبے کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہو اور ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملی ہے جو اس کے وجوب کو مفید ہو۔

بعض اہلِ علم نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩] ''اللہ کے ذکر کی طرف لپکو۔'' سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے: جب سعی کرنے اور لپکنے کا حکم دیا گیا ہے تو جس کی طرف سعی کرنا اور لپکنا ہے وہ بالاولیٰ واجب ہوگا۔ ان کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ وہ ذکر جس کی طرف لپکنے کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد نمازِ جمعہ ہے نہ کہ خطبہ جمعہ جس طرح آیت کے پہلے حصے میں ہے:

﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: ٩]

''جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف لپکو۔''

چنانچہ جس چیز کی طرف لپکنا ہے وہ نماز ہے اور نماز اللہ کا ذکر ہے۔

خطبے کے وجوب کا کوئی قائل آپ ﷺ کے اس فرمان سے بھی استدلال کرتا ہے:

«صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» [1] ''تم ویسے نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔''

مگر یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ نزاع تو خطبے میں ہے، جب کہ خطبہ نماز نہیں ہے، تو اس حدیث کے ذریعے اس پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟! شاید یہ استدلال کرنے والے نے اپنے ذہن میں کسی فقیہ کا یہ قول بٹھا لیا ہے: خطبہ دو رکعتوں کی طرح ہے، چنانچہ اس نے اس تشبیہ کو ثابت کیا اور خطبے کے دو رکعتیں ہونے کا قطعی حکم لگا دیا، پھر اس نے اس کے ذریعے اس معنی پر استدلال کیا اور اس طرح وہ مکرر غلطی میں مبتلا ہوا اور یہ الل ٹپ کام کیا۔ وہ اسی اونٹنی کی طرح بے راہ چلا جسے سامنے سے کچھ نظر نہ آتا ہو۔ اس نے یہ نہ جانا کہ فقہا نے کہا ہے: (خطبہ) دو رکعتوں کی طرح ہے نہ کہ دو رکعت ہے۔ خطبے کو دو رکعتوں کی طرح کہنے والے کو اس قول پر ابھارنے والی ایسی چیز ہے جس کو ایک بیدار مغز اور ہوش مند آدمی کا ذہن قبول نہیں کرتا ہے اور نہ کوئی محقق ہی اس کو قبول کرتا ہے۔ وہ چیز یہ ہے کہ جب اس نے اپنے ذہن میں یہ بٹھا لیا کہ جمعے کی نماز ظہر کی نماز کا بدل ہے اور ظہر کی نماز چار رکعتیں ہیں تو اس نے یہ گمان کیا کہ بدل کے لیے ضروری ہے کہ وہ تعداد میں مبدل منہ کی طرح ہو، لہٰذا اس نے خطبے کو دو رکعتوں کا بدل تصور کر لیا اور جہالت پر مرتب ہونے والی جہالت اور باطل پر مبنی باطل کے ساتھ کلام کیا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ یوں رقمطراز ہیں: اسی طرح جس شخص نے رائے کو آخری حد تک پہنچایا اور اس میں ایسا مشغول ہوا کہ اس کو مسائلِ شرعیہ کا مرجع ٹھہرا دیا تو وہی شخص اس طرح کی رسوا کن خرافات چھوڑا کرتا ہے۔ انتہٰی

قصہ کوتاہ کتاب و سنت سے کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ خطبہ شریعت کے واجبات میں سے ایک واجب یا اس کے فرائض میں سے ایک فریضہ ہے۔ اگر وہ طولِ ملازمت سے وجوب کا استفادہ کریں تو نبی مکرم ﷺ کے وہ تمام نوافل اور اذکار، جن پر آپ ﷺ نے ہمیشگی کی اور ان میں کوتاہی نہ کی، واجب ہونے چاہئیں۔ مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ لازم باطل ہے تو اسی طرح ملزوم بھی۔ ملازمت کا بیان خطبے اور ان نوافل و اذکار کا اس کے ساتھ متصف ہونا ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر ملازمت و مداومت واقع ہوئی ہے اور ان پر ہمیشگی کی گئی ہے۔ لازم کے بطلان کا بیان تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے، سوائے ان کے جن کی مخالفت کسی شمار میں نہیں ہے، کہ یہ نوافل جن پر آپ ﷺ نے ہمیشگی کی اور یہ اذکار جن کی آپ ﷺ نے مخالفت کی وہ واجب نہیں ہیں۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٥)

ہمارے شیخ اور برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "الفتح الرباني" میں کتنا عمدہ اور پر لطف کلام کیا ہے: جان لو! جس شخص نے اہلِ علم کے ان غلط اقوال، باطل مذاہب اور نا قابلِ قبول اجتہادات پر غور و تامل کیا، جو اس عبادتِ فاضلہ، یعنی نمازِ جمعہ کے بارے میں وارد ہوئے ہیں جس عبادت کو اللہ تعالیٰ نے ان (مسلمانوں) پر ہفتے میں ایک دن فرض کیا ہے اور اسے شعائرِ اسلام میں سے ایک شعار قرار دیا ہے، تو وہ اس پر تعجب کر کے رہ گیا۔ چنانچہ ان (اہلِ علم) میں سے کوئی کہتا ہے: خطبہ دو رکعتوں کی طرح ہے، جس شخص نے خطبہ نہ سنا اس کا جمعہ نہیں ہوگا۔ گویا کہ اس قائل کو رسول اللہ ﷺ سے وارد ہونے والا درج ذیل فرمان نہیں پہنچا جو اتنے طرق سے مروی ہے اور وہ طرق ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں اور ایک دوسرے سے مضبوط ہوتے ہیں: جس شخص سے جمعے کی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت فوت ہو گئی تو وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا لے! اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ نہ ہی اس کو اس حدیث کے علاوہ دیگر دلائل پہنچے۔

ان میں سے کوئی بولتا ہے تو کہتا ہے: اس وقت تک جمعہ منعقد نہیں ہوتا جب تک امام کے ساتھ تین مقتدی نہ ہوں۔ کوئی تیس کا کہتا ہے تو کوئی چالیس کا۔ کوئی پچاس کا قائل ہے تو کوئی ستر کا، کسی نے اسّی کا کہا تو کسی نے بغیر کسی تقیید کے بہت بڑی جماعت کا۔ کوئی کہنے والا یہ بھی کہتا ہے: جمعہ صرف مصر جامع میں صحیح ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی نے اس مصر جامع کی یوں تحدید کی ہے کہ اس کے باسی اتنے اتنے ہزار ہوں۔ دوسرے نے کہا ہے: اس میں جامع (مسجد) اور حمام ہو، ایک تیسرا بولتا ہے: وہ ایسا ہو۔ چوتھے نے کہا: وہ ایسا ہو۔ ایک اور کہتا ہے: جمعہ صرف امامِ اعظم کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ نہ ہو یا کسی وجہ سے اس کی عدالت میں کوئی خلل ہو تو جمعہ واجب اور مشروع نہ ہوگا۔ الغرض اس قسم کے بہت سے اقوال ہیں جن پر علم کی کوئی نقل شدہ بات نہیں پائی جاتی اور نہ ہی اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں کوئی ایک حرف پایا جاتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو جس کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ مذکورہ امور نمازِ جمعہ کی صحت کے لیے شرط ہیں یا اس کے فرائض میں سے ایک فرض ہیں یا اس کے ارکان میں سے ایک رکن ہیں۔

اللہ کی قسم! تعجب ہے اس بات پر کہ رائے اہلِ رائے کا کیا حشر کرتی ہے۔ نیز اس پر جو ان (اہلِ رائے) کے دماغوں سے ایسے چٹکلے اور مضحکہ خیز باتیں برآمد ہوتی ہیں، جو ان باتوں کے مشابہ ہیں جن کو لوگ اپنی مجلسوں میں کیا کرتے ہیں اور ان قصوں اور من گھڑت باتوں کے مشابہ ہیں، جنھیں لوگ اپنی قصہ گوئی کی مجلسوں میں بیان کرتے ہیں، جن کا شریعتِ مطہرہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کتاب و سنت کا ہر عارف، صفتِ انصاف کے ساتھ ہر متصف، ہر وہ شخص جو ثابت قدم ہے اور وہ قیل و قال کی وجہ سے راہِ حق سے نہیں ہٹتا ہے، وہ اس کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے۔ جو

بھی غلط بات کرے گا تو اس کی غلطی اس کی طرف رد کی جائے گی اور اس کے منہ پر دے ماری جائے گی۔ بندوں کے درمیان حکم اور فیصلہ کن چیز صرف اللہ کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت ہے، جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَإِنْ تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]

''پھر اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ۔''

﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾

[النور: ٥١]

''ایمان والوں کی بات، جب وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جائیں، تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے، اس کے سوا نہیں ہوتی کہ وہ کہتے ہیں ہم نے سنا اور ہم نے اطاعت کی۔''

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]

''پس نہیں! تیرے رب کی قسم ہے! وہ مومن نہیں ہوں گے، یہاں تک کہ تجھے اس میں فیصلہ کرنے والا مان لیں جو ان کے درمیان جھگڑا پڑ جائے، پھر اپنے دلوں میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں جو تو فیصلہ کرے اور تسلیم کر لیں، پوری طرح تسلیم کرنا۔''

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات بلیغ دلالت کرتی ہیں اور بہت بڑا فائدہ دیتی ہیں کہ اختلاف کے وقت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم مرجع ہو گا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا حکم اس کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کا حکم، ان کی وفات کے بعد ان کی سنت ہے نہ کہ کوئی اور چیز، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے کسی کو، بھلے وہ علم کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو اور اس نے اتنا علم جمع کیا ہو جو کسی اور کے حصے میں نہ آیا ہو، یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اس شریعت میں کوئی ایسی بات کہے جس کی کتاب و سنت میں کوئی دلیل نہ ہو۔

مجتہد کو اگرچہ یہ رخصت حاصل ہے کہ وہ دلیل کے نہ ہونے کے وقت اپنی رائے پر عمل کر لے، لیکن اس کے علاوہ کسی شخص کو یہ رخصت نہیں ہے کہ وہ اس (مجتہد) کی رائے کو اختیار کرے، خواہ وہ کوئی ہو۔ اس موضوع پر بحث بہت طویل ہے۔ میں نے اس بارے میں لمبی اور مختصر دو تصنیفات جمع کی ہیں۔ انتہٰی كلامه المقدس الذي تلوح عليه أنوار الإيمان الكامل وتناثر منه جواهر الإسلام التام على من أمعن فيه النظر ورزقه الله الإنصاف في كل ما يأتي به ويذر.

پھر اس بات سے بھی آگاہ رہو کہ مشروع خطبہ وہی ہے جو آپ ﷺ کا معمول تھا کہ آپ ﷺ اس میں لوگوں کو ترغیب و ترہیب کرتے تھے۔ فی الحقیقت خطبے کی یہی وہ روح ہے جس کے لیے اسے مشروع کیا گیا ہے۔ رہا

اس میں اللہ کی تعریف کرنے، رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے اور قرآن مجید کا کوئی حصہ تلاوت کرنے کی شرط لگانا تو یہ ساری چیزیں خطبے کے مشروع قرار دینے کے سب سے بڑے مقصود سے خارج ہیں۔ آپ ﷺ کے خطبے میں اس طرح کی چیزوں کا اتفاق ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ یہ قطعی مقصود اور شرطِ لازم ہے۔ کوئی انصاف پسند اس میں شک نہیں کرتا کہ خطبے کا بڑا مقصود وعظ و نصیحت ہے نہ کہ وہ تعریف باری تعالیٰ اور درود بر ذاتِ مصطفیٰ جو اس سے پہلے واقع ہوتے ہیں۔ عربوں کا یہ پرانا عرف تھا کہ جب ان میں سے کوئی کسی جگہ پر کھڑا ہونے اور کوئی بات کرنے کا ارادہ کرتا تو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی ثنا سے اس کا آغاز کرتا۔ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے: یقیناً جو شخص کسی محفل میں خطیب بن کر کھڑا ہوا تو اس کو اس پر ابھارنے والی یہی چیز ہے کہ اس سے حمد و صلات صادر ہو تو یہ قول مقبول نہ ہوگا، بلکہ ہر طبع سلیم اس کا انکار و رد کرے گی۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو تم نے یہ جان لیا کہ خطبہ جمعہ میں وعظ ہی سے متعلق باتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ چنانچہ جب خطیب یہ کام کر دے گا تو سمجھ لو کہ اس نے مشروع امر پر عمل کر دیا۔ ہاں اگر وہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے اور رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھے، پھر وہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے قوارعِ قرآنیہ کے ساتھ وعظ و نصیحت کرے تو یہ زیادہ مکمل اور اچھا ہوگا، لیکن وجوب، بلکہ شرطیت کو صرف حمد و صلات پر محدود کر دینا اور وعظ و نصیحت کو فقط امورِ مندوبہ سے شمار کرنا کلام کو الٹ پلٹ کرنے اور اس کو اس اسلوب سے نکالنے کے مترادف ہے جس کو اعلام قبول کرتے ہیں۔

رہا دورانِ خطبہ میں کلام کرنا اور نماز پڑھنا تو دلائل سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ خطبے کے دوران میں کلام کرنا نہیِ عام کے ذریعے ممنوع ہے۔ اس (عام) ممانعت کو اس کلام کے ذریعے خاص کیا گیا ہے جو نمازِ تحیۃ المسجد میں قراءت، تسبیح، تشہد اور دعا کی شکل میں کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے کلام کو خاص کرنے والی احادیث صحیح ہیں۔ جو شخص خطبے کے دوران میں مسجد میں داخل ہو اس کے لیے تحیۃ المسجد کی دو رکعت نماز پڑھے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے، اگر وہ اس سنت موکدہ کو قائم کرنا چاہتا ہے اور اس ذمے داری کو پورا کرنا چاہتا ہے جس پر دلائل دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ ﷺ نے سلیک غطفانی رضی اللہ عنہ کو اس وقت یہ حکم دیا، جب وہ دورانِ خطبہ میں مسجد کے اندر پہنچے اور نمازِ تحیۃ المسجد پڑھے بغیر بیٹھ گئے، کہ وہ کھڑے ہو کر یہ نماز (تحیۃ المسجد) ادا کریں۔ چنانچہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نمازِ تحیۃ المسجد مشروعاتِ موکدہ، بلکہ واجبات میں سے ہے۔ جس طرح علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ایک مستقل رسالے میں اس کو ثابت کیا ہے اور اس میں نمازِ تحیۃ المسجد کے وجوب پر بحث کی ہے۔

رہے نمازِ تحیۃ المسجد کے علاوہ اذکار، دعائیں اور نبی مکرم ﷺ پر درود پڑھنے میں خطیب کی متابعت کرنا تو ایسی

کوئی دلیل نہیں ہے جو (ممانعتِ کلام کے) اس عموم سے ان چیزوں کی تخصیص پر دلالت کرتی ہو۔ آپ ﷺ پر درود پڑھنے میں متابعت کرنا، اگرچہ اس کے بارے میں ایسے دلائل وارد ہوئے ہیں جو اس کی مشروعیت کا فیصلہ کرنے والے ہیں۔ چنانچہ وہ خطبے کے دوران میں کلام کی ممانعت کی احادیث سے ایک لحاظ سے اخص ہیں۔ پھر دو عموموں کا تعارض ہو جائے گا اور ان میں سے راجح کو دیکھا جائے اور یہ تب ہے جب درج ذیل حدیث:

«مَنْ لَغَا فَلَا جُمُعَةَ لَهُ» [1] ''جس نے لغو کام کیا اس کا جمعہ نہیں ہے۔''

میں مذکور لغو تمام انواعِ کلام کو شامل ہو۔ مگر جب وہ اس میں سے کسی نوع کے ساتھ مختص ہو اور وہ وہ ہے جو بے فائدہ ہو، تو اس حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذکر، دعا اور درود میں متابعت کرنے کی ممانعت پر دلالت کرتی ہو۔ لیکن درج ذیل حدیث:

«إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلَا صَلَاةَ وَلَا كَلَامَ حَتّٰى يَفْرُغَ الْإِمَامُ» [2]

''جب تم میں سے کوئی شخص اس حال میں مسجد میں داخل ہو کہ امام خطبہ دے رہا ہو تو امام کے فارغ ہونے تک کوئی نماز (پڑھنے) اور کلام (کرنے کی اجازت) نہیں ہے۔''

اس حدیث کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الكبير میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے مگر اس کی سند میں بقول صاحبِ مجمع الزوائد، وہ راوی ہے جو قابلِ احتجاج نہیں ہے، لیکن ایسی روایت بھی مروی ہے جو اس کو تقویت دیتی ہے۔ چنانچہ ابو یعلیٰ اور بزار رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے کہا:

«لَا جُمُعَةَ لَكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لِمَ يَا سَعْدُ؟ فَقَالَ: لِأَنَّهُ تَكَلَّمَ وَأَنْتَ تَخْطُبُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ سَعْدٌ» [3]

''تیرا جمعہ نہیں ہے، نبی مکرم ﷺ نے کہا: کیوں اے سعد؟ تو انھوں نے کہا: اس لیے کہ اس نے آپ ﷺ کے خطبے کے دوران میں کلام کیا نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: سعد نے سچ کہا۔''

اس کی اسناد میں مجالد بن سعید راوی جمہور کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس کو ابن ابی شیبہ نے بھی بیان کیا ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٠٥١) صحيح ابن حبان (٥/٤٤٩) مصنف عبد الرزاق (٣/٢٢٣)

[2] علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (٢/٤٠٧) میں کہا ہے کہ اسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الكبير میں روایت کیا ہے، س کی سند میں ابو ایوب بن نہیک متروک راوی ہے۔ ایک جماعت نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، جب کہ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔

[3] مسند أبي يعلىٰ (٢/٦٦) مصنف ابن أبي شيبة (١/٤٥٨)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں ایسی روایات ذکر فرمائی ہیں جو اس حدیث کے معنی و مفہوم کا فائدہ دیتی ہیں۔ ان (احادیث) کو اس سے تقویت ملتی ہے جو کہا جاتا ہے: مذکورہ بالا حدیث میں مذکور لغو سے مراد تلفظ ہے، اگرچہ اس کی اصل وہ ہے جس میں مندرجہ ذیل کے قرینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے:

«أَنَّ قَوْلَ مَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ أَنْصِتْ»[1]

"بے شک اس شخص کا قول جس نے اپنے ساتھی سے کہا خاموش ہو جا۔"

اس کو لغو سے شمار نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے اور نبی مکرم ﷺ نے اس کا نام لغو رکھا ہے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے: یقیناً اس نے جو یہ کہا ہے کہ خاموش ہو جا، تو اس وقت میں اسے یہ کہنے کا حکم نہیں دیا گیا، لہٰذا درحقیقت اس حیثیت سے اس کا یہ کلام لغو ہو گا، جیسا کہ ہمارے شیخ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس کا افادہ کیا ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۸۹۲) صحيح مسلم، رقم الحديث (۸۵۱)

78

البدر السافر في تعيين مقدار مسافة القصر للمسافر

(قصر نماز کے لیے مسافت کی مقدار)

سوال مسافر کتنے سفر پر نماز قصر کر سکتا ہے؟

جواب اس مسئلے میں علما کے درمیان طویل اختلاف ہے۔ ابن المنذر رحمہ اللہ نے اس مسافت کی مقدار کے بارے میں، جس میں نماز قصر کرنا ممکن ہے، تقریباً بیس اقوال نقل کیے ہیں۔ اس سلسلے میں جو کم از کم مسافت بیان کی گئی ہے وہ ایک دن اور رات کے سفر کی ہے، جی ہاں! ایسے ہی بیان کیا گیا ہے۔ اہلِ علم کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ قصر کی مسافت ایک دن کا سفر ہے۔ ان میں سے ایک جماعت کا کہنا ہے کہ وہ ایک برید کا سفر ہے۔ اہلِ علم کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ قصر نماز کے لیے کم از کم مسافت ایک میل ہے۔ ان میں سے ایک عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہیں جس طرح امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ان سے صحیح اسناد کے ساتھ یہ موقف روایت کیا ہے۔ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ ایک قوم نے تین میل کا کہا ہے۔ ایک اور نے تین فرسخ مسافت مقرر کی ہے، اس اعتبار سے اس مسئلے میں بیس سے زیادہ اقوال ہیں۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے ''المحلیٰ''[1] میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین، ائمہ اور فقہا رحمہم اللہ کے اقوال سے کئی ایک مذاہب حکایت کیے ہیں، یہاں ان مذاہب کو شمار کر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ سائل کی غرض اس مسئلے میں صرف راجح قول کو معلوم کرنا ہے۔

جان لو کہ بعض اہلِ علم نے مسافتِ قصر کی مقدار کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفروں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قصر سے استدلال کیا ہے تو بعض نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے:

((لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيْرَةَ يَوْمٍ وَّلَيْلَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُوْ مَحْرَمٍ)) (أخرجه الجماعة إلا النسائي)[1]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٣٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٧٢٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٦٩، ١١٧٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٨٩٩)

''جو عورت اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتی ہے، اس کے لیے حلال نہیں کہ وہ اپنے محرم کے بغیر ایک دن اور رات کا سفر کرے۔''

صحیح بخاری کی روایت میں ہے:

«لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ»①

''عورت اپنے محرم کے بغیر تین دن کا (بھی) سفر نہ کرے۔''

سنن ابی داود کی ایک روایت میں ہے:

«لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ بَرِيْداً»② ''عورت (اپنے محرم کے بغیر) ایک برید کا بھی سفر نہ کرے۔''

مذکورہ بالا ان احادیث میں مدعا پر کوئی دلیل پائی جاتی ہے اور نہ ہی آپ ﷺ کے اپنے سفروں میں نماز قصر کرنے میں کوئی دلیل موجود ہے، اس اعتبار سے کہ آپ ﷺ کا فعل اس مسافت سے کم میں قصر کے عدمِ جواز کو مستلزم نہیں ہے جس مسافت میں آپ ﷺ نے نماز قصر کر کے پڑھی۔ عورت کے محرم کے بغیر تین دن کے سفر سے ممانعت والی حدیث میں اس اعتبار سے مدعا پر دلیل نہیں ہے کہ اس حدیث میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ تین دن کی مسافت پر سفر کا اطلاق کیا گیا ہے اور یہ اس سے کم مسافت میں قصر کرنے کے منافی نہیں ہے۔ یہی حال اس حدیث کا ہے جس میں عورت کو ایک دن اور رات اور ایک برید کا سفر کرنے سے منع کیا گیا ہے، کیوں کہ برید کا سفر تین فرسخ یا تین میل یا ایک میل کے سفر میں قصر کے جواز کے منافی نہیں ہے۔

نیز اس حدیث کا اسلوبِ کلام ایک اور حکم کے بیان کے لیے ہے اور وہ اس سفر کی مقدار کا بیان کرنا ہے جس میں عورت کے ساتھ محرم کا ہونا واجب ہے اور اس پر اتنی مقدار میں اس کے بغیر سفر کرنا حرام ہے۔ لہٰذا اس حکم اور قصر کی مسافت کے درمیان عقلاً، شرعاً اور عادۃً کسی بھی لحاظ سے کوئی تلازم اور وابستگی نہیں ہے۔

رہا امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث سے استدلال کرنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«يَا أَهْلَ مَكَّةَ لَا تَقْصُرُوْا فِيْ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةِ بُرُدٍ مِنْ مَكَّةَ إِلٰى عُسْفَانَ»③

''اے اہلِ مکہ! مکہ سے عسفان تک چار برد سے کم مسافت میں نماز قصر نہ کرو۔''

اس کے ہاں صحیح ہے جو اس حدیث کو ثابت شدہ مانتا ہے۔ اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو یہ ایک قوی حجت اور

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٣٦)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (١٧٢٥)

③ سنن الدارقطني (٣٨٧/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٣٧/٣، ١٣٨)

جھگڑے کو ختم کرنے والی ہوتی، لیکن اس کی سند میں عبدالوہاب بن مجاہد بن جبیر راوی متروک ہے۔ بعض اہلِ علم نے تو اسے وضع کی طرف منسوب کیا ہے۔ ازدی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے اور اس سے بیان کرنے والا راوی اسماعیل بن عیاش حجازیوں سے روایت کرنے میں ضعیف ہے۔ مذکورہ بالا راوی عبدالوہاب حجازی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ان سے صحیح اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں نقل کیا ہے۔[1]

نیز انھوں نے امام احمد، مسلم اور ابوداود کی شعبہ سے مروی روایت سے، جسے وہ یحییٰ بن یزید سے روایت کرتے ہیں، قصر نماز کی مسافت کی مقدار پر استدلال کیا ہے، چنانچہ یحییٰ بن یزید کہتے ہیں کہ میں نے انس رضی اللہ عنہ سے قصر نماز کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا:

《كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا خَرَجَ مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَمْيَالٍ أَوْ ثَلَاثَةِ فَرَاسِخَ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ》[2]

”رسول اللہ ﷺ جب تین میل یا تین فرسخ کی مسافت پر جاتے تو (نماز قصر کر کے) دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔“

اس حدیث میں راویِ حدیث شعبہ کی طرف سے شک واقع ہوا ہے، اس حدیث میں یقینی لفظ 《ثلاثة فراسخ》 ہے، کیوں کہ یہ حدیث اس لفظ اور 《ثلاثة أميال》 کے درمیان متردد ہے اور تین میل تین فرسخ میں آ جاتے ہیں، لہٰذا احتیاطاً اکثر کی طرف رجوع کیا گیا۔ مسافتِ قصر کی مقدار میں وارد ہونے والی سب سے زیادہ صحیح حدیث یہی ہے۔ مخالفین نے اس کو اس بات پر محمول کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مسافت ہے جس سے قصر کا آغاز کیا جائے نہ کہ غایتِ سفر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یحییٰ بن یزید راوی نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے سفر میں قصر کے جواز کے بارے میں سوال کیا تھا نہ کہ اس جگہ کے بارے میں جہاں سے قصر کی ابتدا کی جائے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سفر کا لفظ ان تمام اسفار اور مقامات پر بولا جائے جن سفروں میں جا کر اور جن مقامات کی جانب سفر کر کے آپ نے نماز قصر کی، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ زیارتِ موتی (مردے) کے لیے مقبرہ بقیع کی طرف گئے اور ایک قوم کے درمیان مصالحت کروانے وغیرہ کے لیے آپ ﷺ مدینے سے باہر کئی جگہوں میں گئے، لیکن اس دوران میں آپ ﷺ نے نماز قصر نہ کی نہ رفقائے سفر نے۔

سعید بن منصور رحمہ اللہ نے ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

---

[1] الموطأ للإمام مالك (١/١٤٨)

[2] مسند أحمد (٣/١٢٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٩١) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٠١)

«كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا سَافَرَ فَرْسَخًا يُقَصِّرُ الصَّلَاةَ» [1]

''رسول اللہ ﷺ جب ایک فرسخ سفر کرتے تو نماز قصر کرتے۔''

اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو یہ انس رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث سے مقدم ہوتی اور قصر نماز کی مسافت ایک فرسخ ٹھہرتی۔ مجھے اس حدیث کی کیفیتِ اسناد معلوم نہیں ہوسکی، کیونکہ ابھی تک میرے پاس مسند سعید بن منصور نہیں ہے۔

جب اس سفر کی مقدار واضح ہو چکی جس کے مثل سفر میں قصر ممکن ہوتی ہے تو یہ بھی جان لو کہ مسافر کو شہر یا قریہ سے نکلنے کے بعد کسی بھی نماز کا وقت ہو جائے تو وہ قصر نماز پڑھے اگرچہ اس اور اس کے شہر و دیہات (جہاں سے اس نے سفر کا آغاز کیا ہے) کے درمیان ابھی ایک پتھر پھینکنے جتنی مسافت طے ہوئی ہو، کیوں کہ اس اعتبار سے اس پر اسمِ سفر صادق آتا ہے کہ اس نے تین فرسخ یا اس سے زیادہ غایت کے سفر کا ارادہ کیا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے وطن (اصلی) میں واپس آنے تک قصر کرتا رہے گا، حتی کہ وہ اپنے شہر یا قریہ میں داخل ہو جائے۔ اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ وہ وطن (اصلی) سے ایک میل باہر نکلے بغیر نماز قصر نہ کرے اور جب تک اپنے وطن سے ایک میل کے اندر ہو پوری نماز ادا کرے، کیوں کہ کوئی صحیح دلیل اس قول پر دلالت کرنے والی نہیں ہے۔

اگر وہ کہیں: انھوں نے آیت میں مذکور محض زمین پر چلنے کا اعتبار کیوں نہیں کیا، حالانکہ لغوی اعتبار سے محض چلنے والے کا نام مسافر رکھنا صحیح ہے۔ یہ چلنا اس طرح ہوگا کہ سفر کے ارادے سے کوئی شخص رختِ سفر باندھ لے اور اپنے کاندھے پر چھڑی رکھ لے۔ لہٰذا اس حالت میں مطلق طور پر زمین میں چلنا اس چیز کا فائدہ دیتا ہے جس کا نام عرب لوگ سفر رکھتے ہیں۔

تو میں کہوں گا: یہ مسئلہ شرعی ہے نہ کہ لغوی اور شریعت تو اسی کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے۔ شارع علیہ السلام کی طرف سے اس مسافت کی مقدار سے کم میں نماز قصر کرنا کسی بھی صحیح اور معتبر ذریعے سے وارد نہیں ہوا، لہٰذا اسی پر توقف کرنا واجب ٹھہرا ہے۔ بالفرض ہم تسلیم کرلیں کہ یہ مسئلہ لغوی ہے اور جس پر اسمِ مسافر صادق آتا ہے، اس کو معتبر جانا جائے گا، اس کے باوجود اس میں نماز قصر کرنے کی حجت اس شخص کے لیے نہیں پائی جاتی جو ایک میل یا دو میل یا تین میل یا ایک فرسخ یا دو فرسخ یا تین فرسخ سفر کرتا ہے، کیوں کہ عرب لوگ اتنی مقدار کے سفر کا قصد کرنے والے شخص کا نام مسافر نہیں رکھتے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی شخص مویشی کو چرانے کے لیے نکلتا یا گھر کے کسی دوسرے کام سے روانہ ہوتا اور وہ ان مقداروں سے زیادہ فاصلہ طے کر جاتا تو ان سے یہ سنا نہیں گیا کہ وہ اس پر مسافر کے لفظ کا اطلاق کرتے ہوں، خواہ اس نے رختِ سفر باندھا ہو اور کاندھے پر چھڑی رکھی ہو۔ وہ ایک

[1] مسند سعيد بن منصور، مصنف ابن أبي شيبة (٢/٢٠٠) اس کی سند میں ابو ہارون راوی متروک ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (١٥/٣)

دوسرے کی زیارت کرتے تھے اور اس کے لیے ایک شخص دوسرے قبیلے کے لوگوں کے پاس جاتا تھا، لیکن وہ ایسا کرنے والے کو مسافر نہیں کہتے تھے۔

قصہ مختصر (قصر نماز کے لیے) محلِ نزاع میں سفر کو سفرِ لغوی کی طرف منتقل کرنا ایک مجہول چیز کی طرف منتقل کرنا ہے۔ یا ایک ایسی چیز کی طرف منتقل کرنا ہے جو قائل کے مطلوب کے خلاف دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا شریعت میں ثابت شدہ سفر کی طرف رجوع کرنا ہی واجب ٹھہرا اور شریعت میں یہ ثابت ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ تین فرسخ کا سفر کرنے پر نماز قصر کرتے تھے۔ نیز یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے مدینے میں ظہر کی نماز چار رکعتیں پڑھیں، اور ذوالحلیفہ مقام پر پہنچ کر عصر کی نماز دو رکعتیں پڑھیں، جیسا کہ امام احمد، بخاری اور مسلم رحمہم اللہ کے ہاں انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ثابت ہے۔ یاد رہے کہ مدینے اور ذوالحلیفہ کے درمیان چھے میل کا فاصلہ ہے۔

یہ نہیں کہا جائے گا ''کہ یہ حدیث تین فرسخ سے کم سفر میں نماز قصر کرنے کو مفید ہے، لہٰذا سفر کی کم از کم مسافت چھے میل ہے'' کیوں کہ اس سفر میں ذوالحلیفہ مقام سفر کی انتہا نہیں تھا، بلکہ اس کی طرف جانا اور اس میں نماز قصر کرنا اس سفر کے دوران میں تھا جو سفر مکہ مکرمہ کی طرف تھا۔ تین فرسخ والی حدیث میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ مسافت آپ ﷺ کے سفر کی ابتدا تھی، بلکہ اس میں تو یہ دلیل ہے کہ آپ ﷺ کی عادتِ مبارکہ یہ تھی کہ جب آپ ﷺ اتنی مسافت تک سفر کرنے کا ارادہ کرتے تو نماز قصر کرتے، جیسا کہ لفظ ((کان)) اس پر دلالت کرتا ہے اور اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے۔ پھر جب اس حدیث میں تین میل اور تین فرسخ کے درمیان تردد پایا جاتا تھا تو احتیاطی اور یقینی مسافت کو اختیار کرنا واجب ٹھہرا اور وہ تین فرسخ ہے، واللّٰہ أعلم

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''وبل الغمام'' میں کہا ہے: حاصل کلام یہ ہے کہ اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے جس پر شرعی لحاظ سے، لغوی طور پر اور اہلِ شرع کے عرف میں اسمِ سفر صادق آتا ہے، (محض) زمین میں چلنے والے پر یہ صادق نہیں آتا کہ وہ سفر ہے اور اس میں قصر واجب ہے۔ رہی وہ حدیث جسے امام دارقطنی، بیہقی اور طبرانی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((يَا أَهْلَ مَكَّةَ لَا تَقْصُرُوْا فِيْ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةِ بُرُدٍ))[1] ضعیف ہے اور حجت بننے کے لائق نہیں ہے۔ انتہیٰ، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] سنن الدارقطني (۳۸۷/۱) سنن البيهقي الكبرىٰ (۱۳۷/۳، ۱۳۸)

79

القول المعتبر في وجوب القصر في السفر

(سفر میں نماز قصر کرنا واجب ہے)

سوال وجوبِ قصر، اس کی رخصت اور ان دونوں سے متعلق احادیث کے تعارض کے بارے میں کیا فتویٰ ہے؟

جواب میں کہتا ہوں: سلف و خلف کی اچھی خاصی تعداد وجوبِ قصر کے قول کی طرف گئی ہے۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے "معالم السنن" میں کہا ہے: اکثر علمائے سلف اور فقہائے امصار کا یہ مذہب ہے کہ وہ واجب ہے۔ علی، عمر، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔ عمر بن عبدالعزیز، حسن اور قتادہ رحمہم اللہ سے بھی یہی مروی ہے۔ حماد بن سلیمان نے کہا ہے: جس نے سفر میں چار رکعتیں پڑھیں وہ نماز کو دہرائے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اسے دہرائے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے بہت سے اہلِ علم کی طرف وجوب کے قول کو منسوب کیا ہے۔

رہا یہ قول کہ نماز قصر کرنا رخصت ہے تو یہ عائشہ اور عثمان رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، شافعی اور احمد رحمہما اللہ سے بھی یہی مروی ہے اور امام نووی رحمہ اللہ نے اسے اکثر علما کی طرف منسوب کیا ہے۔

وجوبِ قصر کے قائلین نے چند چیزوں کو دلیل بنایا ہے:

پہلی:

بخاری و مسلم وغیرہما میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث کہ انھوں نے فرمایا:

«صَحِبْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَكَانَ لَا يَزِيْدُ فِيْ السَّفَرِ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ، وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ كَذٰلِكَ»[1]

"میں رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے ساتھ رہا ہوں وہ سفر میں دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھا کرتے تھے۔"

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٨٩)

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ محض اس کی ملازمت وجوب کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

دوسری:

عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث جو متفق علیہ ہے اور کئی الفاظ سے منقول ہے جن میں سے ایک درج ذیل ہے:

« فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ فَأُقِرَّتْ صَلَاةُ السَّفَرِ، وَأُتِمَّتْ صَلَاةُ الْحَضَرِ »[1]

''(شروع شروع میں) نماز دو رکعت فرض ہوئی تھی، پھر سفر کی نماز اسی طرح رہنے دی گئی اور حضر (اقامت) کی نماز (چار رکعتیں) مکمل کر دی گئی۔''

یہ حدیث یقیناً وجوب کو ثابت کرنے کے لائق ہے، کیوں کہ جب سفر میں دو رکعت فرض ہوئی تھی تو چار رکعت والی نماز میں ان دو رکعت سے زیادہ کرنا جائز نہیں ہے جس طرح حضر میں چار رکعت پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ انھوں نے اس دلیل کے جواب میں کہا ہے: یہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا نمازوں کی فرضیت کے زمانے میں حاضر نہیں تھیں۔ مذکورہ جواب کا جواب یہ ہے: اس طرح کے معاملے میں اجتہاد کی کوئی گنجایش نہیں ہے، لہٰذا (عائشہ رضی اللہ عنہا) کا مذکورہ قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہوگا۔ رہا ان کا نمازوں کی فرضیت کے دور میں حاضر نہ ہونا تو یہ کوئی ایسی علت نہیں ہے، جو اس میں قادح ہو، کیوں کہ ممکن ہے انھوں نے کسی اور صحابی سے یہ حدیث سنی ہو اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مراسیل حجت ہیں۔ اس حدیث کے بارے میں انھوں نے یہ بھی کہا ہے: یقیناً یہ صحیح مسلم میں منقول عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث کے ساتھ معارض ہے:

« فُرِضَتِ الصَّلَاةُ فِيْ الْحَضَرِ أَرْبَعاً وَفِيْ السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ »[2]

''حضر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت نماز فرض ہوئی۔''

اس معارضے کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ اسراء کی رات نماز دو رکعت فرض ہوئی سوائے مغرب کے۔ پھر ہجرت کے بعد اس میں اضافہ کر دیا گیا سوائے نمازِ فجر کے۔ جس طرح امام ابن خزیمہ، ابن حبان اور بیہقی رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے، انھوں نے فرمایا:

« فُرِضَتْ صَلَاةُ الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، فَلَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِيْنَةَ وَاطْمَأَنَّ زِيْدَ فِيْ صَلَاةِ الْحَضَرِ رَكْعَتَانِ وَتُرِكَتْ صَلَاةُ الْفَجْرِ، لِطُوْلِ الْقِرَاءَةِ، وَصَلَاةُ الْمَغْرِبِ لِأَنَّهَا وِتْرُ النَّهَارِ »[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٤٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٨٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٨٧)

[3] صحيح ابن خزيمة (٧٠/٢) صحيح ابن حبان (٤٤٧/٦) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٤٣/٣)

''حضر وسفر کی نماز دو رکعت فرض ہوئی، پھر جب نبی مکرم ﷺ مدینہ طیبہ میں آئے اور سکھ کا سانس لیا تو حضر کی نماز میں دو رکعت کا اضافہ کر دیا گیا، فجر کی نماز کو طولِ قراءت کی وجہ سے اور مغرب کی نماز کو دن کا وتر ہونے کی وجہ سے (پہلی حالت پر) چھوڑ دیا گیا۔''

رخصت کے قائلین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے: ان کے اس قول ((فرضت)) سے مراد ((قُدِّرَتْ)) ہے، یعنی اس کی مقدار مقرر کی گئی مگر یہ تو محض تکلف ہے، اس پر اعتماد کرنا لائق نہیں ہے۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذکورہ بالا حدیث میں یہ قول: ((فَأُقِرَّتْ فِي السَّفَرِ، وَزِيْدَتْ فِي الْحَضَرِ)) اس تاویل کو دفع کرتا اور اس کا رد کرتا ہے۔ اسی طرح کا ایک قول امام نووی رحمہ اللہ کا ہے: ان کے اس قول ((فرضت)) کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص کے حق میں فرض کی گئی جو اس پر اقتصار کرنا چاہتا ہو۔ یہ تو پہلے قول کی نسبت زیادہ شدید تکلف وتعسف ہے۔

تیسری:

صحیح مسلم میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث جس میں انھوں نے کہا ہے:

((إِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ ﷺ عَلَى الْمُسَافِرِ رَكْعَتَيْنِ وَعَلَى الْمُقِيْمِ أَرْبَعاً، وَفِي الْخَوْفِ رَكْعَةً)) [1]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے نبی مکرم ﷺ کی زبانی مسافر پر دو رکعت، مقیم پر چار رکعت اور خوف کی ایک رکعت نماز فرض کی۔''

چنانچہ اس صحابیِ جلیل القدر نے اس حدیثِ نبیل میں وجوبِ قصر کے قائلین کے مطلوب کی صراحت کر دی ہے، کیونکہ جب مسافر کی نماز دو رکعت فرض ہوئی ہے تو اس کے خلاف کرنا جائز نہیں ہے، جو اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے۔

چوتھی:

سنن نسائی میں عمر رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث:

((صَلَاةُ الْأَضْحٰى رَكْعَتَانِ، وَصَلَاةُ الْفِطْرِ رَكْعَتَانِ، وَصَلَاةُ الْمُسَافِرِ رَكْعَتَانِ [وَصَلَاةُ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَانِ] تَمَامٌ غَيْرُ قَصْرٍ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ)) (أخرجه أيضا أحمد و ابن ماجه) [2]

''محمد ﷺ کی زبانی (عید) الاضحیٰ کی نماز دو رکعت ہے، (عید) الفطر کی نماز دو رکعت ہے، مسافر کی نماز دو رکعت ہے، [نمازِ جمعہ دو رکعت ہے] تمام ومکمل غیر ناقص ہیں۔''

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٨٧)

[2] سنن النسائي، رقم الحدیث (١٥٦٦) مسند أحمد (٣٧/١) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (١٠٦٤)

امام احمد اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے اس کی توثیق کی ہے، یہ حدیث دوسرے طریق سے بھی ایسی اسانید کے ساتھ روایت کی گئی ہے جن کے رواۃ صحیح والے ہیں، چنانچہ اس حدیث میں یہ تصریح ہے کہ سفر کی نماز دو رکعت فرض کی گئی اور یہ نماز مکمل ہے ناقص نہیں ہے۔

پانچویں:

سنن نسائی ہی میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث:

«أُمِرْنَا أَنْ نُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ فِيْ السَّفَرِ» [1] ''ہمیں حکم ہوا کہ ہم سفر میں دو رکعت نماز ادا کریں۔''

وہ لوگ جو نمازِ قصر کے رخصت ہونے کو معتبر جانتے ہیں ان کے پاس بھی چند دلائل ہیں:

پہلی دلیل:

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ﴾ [النساء: ۱۰۱]

''تم پر کوئی گناہ نہیں کہ نماز کچھ کم کرلو۔''

وہ کہتے ہیں: رفعِ حرج رخصت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عزیمت پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت نمازِ خوف کو قصر کر کے پڑھنے کے طریقے کے بارے میں نازل ہوئی نہ کہ تعداد کی قصر کے بارے میں۔ نیز یہ آیت اس قصر کی مقتضی ہے جو تخفیف کے ساتھ ارکان کی قصر کو اور دو رکعتوں کی کمی کے ساتھ تعداد کی قصر کو متناول ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو دو چیزوں کے ساتھ مقید کیا گیا: پہلی زمین میں چلنا (یعنی سفر) اور دوسری خوف۔ جب یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی تو قصر مباح ہو گی، لہٰذا وہ تعداد اور ارکان کی قصر کے ساتھ نمازِ خوف ادا کریں گے۔ اگر ان دو چیزوں میں سے ایک چیز پائی جائے تو اس پر صرف اکیلی قصر مرتب ہو گی۔ پھر اگر خوف اور اقامت پائی جائے تو ارکان میں قصر ہو گی، البتہ تعداد پوری رہے گی۔ یہ بھی قصر کی ایک نوع ہے، اور آیت میں مذکور قصر مطلق نہیں ہے۔ اگر سفر اور امن پایا جائے تو تعداد میں قصر ہو گی، البتہ ارکان پورے طور پر ادا کیے جائیں گے اور امن والی نماز ادا کی جائے گی۔ یہ بھی قصر کی ایک صورت ہے، اگرچہ قصرِ مطلق نہیں ہے۔ اس نماز کو اس لیے نمازِ قصر کہتے ہیں کہ اس میں تعداد کم ہوتی ہے۔ اس کو تامہ بھی کہتے ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ اس کے ارکان مکمل (بغیر تخفیف کے) ہوتے ہیں، اگرچہ یہ آیت میں داخل نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ایسے ہی کہا ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: انھوں (ابن القیم رحمہ اللہ) نے کیا خوب کہا ہے۔

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٤٣٤)

دوسری دلیل:

امام مسلم رحمہ اللہ اور اہلِ سنن وغیرہ کے ہاں یعلی بن امیہ سے مروی حدیث جس میں انھوں نے کہا ہے:

« قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ﴾ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ: صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ »[1]

''میں نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا: (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ نماز کچھ کم کر لو اگر ڈرو کہ لوگ تمھیں فتنے میں ڈال دیں گے جنھوں نے کفر کیا) اب تو لوگوں کو یہ ڈر باقی نہیں رہا (تو کیا اب بھی قصر کرنا جائز ہے؟) تو انھوں نے فرمایا: مجھے بھی اسی طرح کی حیرت ہوئی تھی جس طرح آپ کو ہوئی ہے، تو میں نے اس سے متعلق رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تم پر اللہ تعالیٰ نے ایک صدقہ کیا ہے، تو اس کا صدقہ قبول کرو۔''

تو آپ ﷺ کا قول: « صدقة » عدمِ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محلِ نزاع وجوبِ قصر ہے اور اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے: ''اس کا صدقہ قبول کرو'' چنانچہ یہ امر ہے اور امر کا حقیقی معنی وجوب ہی ہے۔ چنانچہ یہ حدیث رخصت کے قائلین کے خلاف دلیل ہے نہ کہ ان کے حق میں ان لوگوں کے خلاف جو وجوب کے قائل ہیں۔

تیسری دلیل:

« إِنَّ الصَّحَابَةَ كَانُوْا يُسَافِرُوْنَ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَمِنْهُمُ الْقَاصِرُ وَمِنْهُمُ الْمُتِمُّ وَمِنْهُمُ الصَّائِمُ، وَمِنْهُمُ الْمُفْطِرُ، لَا يَعِيْبُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ »[2]

''بلاشبہہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر کرتے تھے تو ان میں سے کوئی نماز قصر کرتا تو کوئی پوری نماز پڑھتا، کوئی روزے سے ہوتا تو کوئی روزے چھوڑنے والا ہوتا، وہ ایک دوسرے پر عیب نہیں لگاتے تھے۔''

اسے امام نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح مسلم کی طرف منسوب کیا ہے، مگر ہمیں یہ روایت اس میں نہیں ملی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ نبی مکرم ﷺ کو اس کی خبر ہوئی

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٨٦) سنن أبي داود، رقم الحدیث (١١٩٩) سنن النسائي، رقم الحدیث (١٤٣٣) سنن الترمذي، رقم الحدیث (٣٠٣٤) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (١٠٦٥)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٨٤٥) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١١١٨)

اور آپ ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا، جب کہ آپ ﷺ کے اقوال و افعال پکار پکار کر اس کی خلاف ورزی کر رہے ہیں۔ جب عثمان رضی اللہ عنہ نے منیٰ میں پوری نماز پڑھی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کا انکار کیا۔

چوتھی دلیل:

امام نسائی، دارقطنی اور بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث جس میں انھوں نے فرمایا:

« خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي عُمْرَةٍ فِي رَمَضَانَ فَأَفْطَرَ وَصُمْتُ، وَ قَصَرَ وَأَتْمَمْتُ، فَقُلْتُ: بِأَبِي وَأُمِّي أَفْطَرْتَ وَصُمْتُ، قَصَرْتَ وَأَتْمَمْتُ، فَقَالَ أَحْسَنْتِ يَاعَائِشَةُ »[1]

''میں ماہِ رمضان میں نبی مکرم ﷺ کے ساتھ عمرہ کرنے کے لیے گئی تو آپ ﷺ روزہ چھوڑتے رہے اور میں رکھتی رہی، آپ ﷺ نماز قصر کرتے رہے میں پوری پڑھتی رہی تو میں نے عرض کی: میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں! آپ روزہ چھوڑتے رہے میں رکھتی رہی، آپ نماز قصر کرتے رہے میں پوری پڑھتی رہی، آپ ﷺ نے فرمایا: عائشہ تو نے ٹھیک کیا۔''

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس کی سند میں علی بن زہیر بن عبدالرحمٰن بن یزید بن الاسود النخعی ہے جو عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتا ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں کہا ہے: وہ ثقات سے وہ روایت کرتا تھا جو اثبات کی روایت کے مشابہ نہیں ہوتی تھی۔ یحییٰ بن معین نے کہا ہے: ثقہ ہے اور عبدالرحمٰن کے ان (عائشہ رضی اللہ عنہا) سے سماع کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو پایا، ان کے پاس داخل ہوا اور وہ اس وقت قریب البلوغت تھا۔ امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کو تب عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس لے جایا گیا جب وہ چھوٹا تھا اور اس نے ان سے نہیں سنا۔ ابو بکر نیساپوری رحمہ اللہ نے کہا ہے: جس نے اس کے بارے میں یہ کہا کہ اس نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے تو اس نے غلطی کی۔ اس کے باوجود اس کے بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول مختلف ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی سنن میں کہا ہے: اس کی اسناد حسن ہے اور العلل میں کہا ہے: مرسل زیادہ صحیح ہے۔ ''البدر المنیر'' میں لکھا ہے: اس حدیث کے متن میں نکارت ہے اور وہ ہے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا رمضان میں آپ ﷺ کے ساتھ عمرہ کے لیے جانا، جب کہ مشہور یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف چار عمرے کیے جن میں سے کوئی عمرہ بھی رمضان میں نہیں ہے، بلکہ وہ سب ذوالقعدہ کے مہینے میں تھے سوائے اس عمرے کے جو آپ ﷺ نے حج کے ساتھ کیا۔ اس عمرے کا احرام تو آپ ﷺ نے ذوالقعدہ کے مہینے میں باندھا مگر اسے ذوالحج کے مہینے میں ادا کیا، انھوں نے کہا: بخاری و مسلم وغیرہ میں یہی معروف ہے۔

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٤٥٦) سنن الدارقطني (١٨٨/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٤٢/٣)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض اہلِ علم نے اس کی پر تکلف اور پر تعسف توجیہات کی ہیں جو قابلِ اعتماد نہیں ہیں، خصوصاً جب کہ یہ حدیث آپ ﷺ کے صحیح اور صریح اقوال و افعال کی مخالفت کرتی ہے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس حدیث میں کوئی خیر نہیں ہے اور انھوں نے اس میں طعن کیا ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ایسے طریقے سے اس کا رد کیا ہے جو رد کے لائق اور مناسب نہیں، اور ''الھدی'' میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا: یہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا پر جھوٹ ہے۔ انتھیٰ

پانچویں دلیل:

امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی درج ذیل حدیث:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْصُرُ فِي السَّفَرِ، وَيُتِمُّ وَيُفْطِرُ وَيَصُوْمُ»[1]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ دورانِ سفر میں نماز قصر بھی کرتے تھے اور پوری بھی پڑھتے تھے، روزہ چھوڑتے بھی تھے اور رکھتے بھی تھے۔''

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام دارقطنی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ناپسند کیا ہے، جس طرح صاحبِ ''التلخیص'' نے اسے بیان کیا ہے اور کہا ہے: اس کی صحت بعید ہے۔ نبی مکرم ﷺ کی وفات کے بعد عائشہ رضی اللہ عنہا پوری نماز پڑھتی تھیں، چنانچہ عروہ رضی اللہ عنہ نے ذکر کیا ہے: انھوں نے اسی طرح تاویل کر لی تھی جیسے عثمان رضی اللہ عنہ نے کی ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے۔ لہٰذا اگر ان کے پاس نبی مکرم ﷺ سے مروی کوئی روایت ہوتی تو عروہ رضی اللہ عنہ یہ نہ کہتے: انھوں نے عثمان رضی اللہ عنہ کی طرح تاویل کر لی تھی۔ انھوں نے ''الھدی'' میں کہا ہے: میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: یہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ ہے۔ قصہ مختصر یہ اور اس کے مشابہ احادیث، وجوبِ قصر کے قائلین کی ساری دلیلوں کو کون کہے بعض دلیلوں کے معارضے کی طاقت نہیں رکھتیں۔

چنانچہ حق یہ ہے کہ قصر عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''وبل الغمام'' میں کہا ہے: وجوبِ قصر حق ہے، چنانچہ وجوبِ قصر جس چیز کا تقاضا کرتا ہے، احادیث اس کی صراحت کرتی ہیں۔ انتھیٰ

چار رکعت والی نماز میں قصر مشروع ہے، کیوں کہ وہ نماز چار رکعت کے بدلے قصر کر کے دو رکعت پڑھی جاتی ہے۔ شارع علیہ السلام سے مغرب کی نماز میں قصر وارد نہیں ہوتی ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس طرح کا مسئلہ کسی منقول چیز کا محتاج نہیں ہے۔ چنانچہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر

[1] سنن الدارقطني (٢/١٨٩)

اجماع کیا گیا ہے اور ساری امت کو یہ معلوم ہے۔ یہ تو بغیر خوف کے سفر کی نماز کے بارے میں ہے۔ رہی نمازِ خوف تو اس کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے جو ایک رکعت پر اقتصار کرنے کے جواز پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ کتبِ سنت میں اپنی جگہوں پر معروف ہے۔ انتہٰی

قصر و افطار کے بارے میں وارد ہونے والے دلائل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اطاعت اور معصیت کے سفر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ مسافر کی نماز کو اللہ تعالیٰ نے مشروع قرار دیا ہے۔ جس طرح اطاعت گزار اور نافرمان کے درمیان فرق کیے بغیر مقیم کے لیے پوری نماز مشروع کی گئی ہے، اسی طرح مسافر کے لیے بغیر کسی فرق کے بلا اختلاف دو رکعت واجب ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں کہا ہے: آپ یہ جان چکے ہیں کہ قصر کے دلائل نافرمان کو بھی متناول ہیں، ایسا متناول ہونا جو افطار کے دلائل سے زائد ہے، کیوں کہ قصر عزیمت ہے اور وہ نافرمان کے علاوہ اطاعت گزار ہی کے لیے مشروع نہیں، بلکہ ان دونوں کے لیے مشروع ہے۔ برخلاف افطار کے، چنانچہ وہ صرف مسافر کے لیے رخصت ہے۔ اور رخصت اصل میں کسی کے لیے ہوتی ہے اور کسی کے لیے نہیں ہوتی ہے، اگرچہ وہ یہاں پر عام ہے۔ یہاں تو صرف قصر کا افطار پر قیاس کرنے کا بطلان مراد ہے۔ انتہٰی، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



80

ربط العمامة لبیان تحدید مدة السفر بالإقامة

(نمازِ قصر کی مدت کا بیان)

سوال اس مدت کی حد کیا ہے جس میں نماز قصر کی جائے گی؟

جواب مسافر کے لیے اس معتبر مدت کی مقدار کے بارے میں سلف اور ان کے بعد والے لوگوں کے اقوال متردد اور مختلف ہیں۔ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ یہ مدت ایک مہینا ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں نے کہا ہے: وہ بیس دن ہے۔ بعض نے کہا ہے: چھے مہینے ہے۔ بعض دوسرے اس طرف گئے ہیں کہ وہ مدت چار مہینے ہے۔ ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وہ مدت چار دن ہے۔ ان اقوال میں سے ہر ایک کے لیے کوئی متمسک و دلیل نہیں ہے کہ اس پر کلام کیا جائے اور اس کا جواب دیا جائے۔ ان اقوال میں سے سب سے زیادہ راجح قول اس کا ہے جس نے اس مدت کو بیس دن معتبر جانا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جو شخص کسی شہر میں مقیم ہوا، وہاں اپنا سامان رکھا اور اس سے سفر کی تکان و مشقت دور ہوگئی تو وہ مسافر ہونے کی نسبت مقیم ہونے کے زیادہ مشابہ ہے۔ پھر اگر نبی اکرم ﷺ مکہ میں اپنی اقامت کے دوران میں نماز قصر نہ کرتے اور تبوک میں اپنی اقامت میں قصر نہ کرتے تو اس باب میں اصل یہ ہوتا کہ نماز پوری پڑھی جائے، لیکن جب آپ ﷺ نے ان جگہوں میں نماز قصر کی تو اس مقدار پر اقتصار کرنا ہی لائق ہے جس میں آپ ﷺ نے قصر کی۔ اگر وہ اس مقدار سے زیادہ عرصہ متردد بن کر اقامت اختیار کرتے تو لائق یہ تھا کہ وہ پوری نماز پڑھتے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اگر نبی مکرم ﷺ ان جگہوں میں مذکورہ مقدار سے زیادہ اقامت اختیار کرتے تو پوری نماز پڑھتے؟ کیوں کہ تب ہم کہیں گے: اقامت کے ساتھ پوری نماز پڑھنا ہی اصل ہے۔ مگر جب آپ ﷺ نے نماز قصر کی تو ہمارے لیے مذکورہ مقدار میں اقامت کے باوجود قصر کرنا ہی مشروع ٹھہرا۔ جب کہ اصل یہ ہے کہ اس مدت کے بعد قصر جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس مدت کے بعد اس کے جواز پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا نبی مکرم ﷺ سے ان دو جگہوں میں قصر کرنا واقع ہوا تو اس پر اقتصار کرنا واجب ٹھہرا۔ رہی وہ مدت جو اس مقدار سے

زیادہ ہوگی اس میں ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے، کیوں کہ اس کے جواز پر کوئی دلیل دلالت نہیں کرتی ہے۔

امام احمد، ابو داود، ابن حبان اور بیہقی رحمہم اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے اور امام ابن حزم اور نووی رحمہما اللہ نے اسے صحیح کہا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((أَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِتَبُوْكَ عِشْرِيْنَ يَوْماً يَقْصُرُ الصَّلَاةَ)) [1]

"رسول اللہ ﷺ تبوک میں بیس دن ٹھہرے اور نماز قصر کرتے رہے۔"

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کو ایک ایسی علت کے ساتھ معلول قرار دیا گیا ہے جو اس سے احتجاج کرنے میں قادح نہیں ہے۔

امام ابوداوَد، ترمذی اور بیہقی رحمہم اللہ نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے، نیز امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے حسن کہا ہے، انھوں نے فرمایا:

((غَزَوْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَشَهِدتُّ مَعَهُ الْفَتْحَ فَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَمَانِيَ عَشْرَةَ لَيْلَةً لَا يُصَلِّي إِلَّا رَكْعَتَيْنِ، وَيَقُوْلُ: يَا أَهْلَ مَكَّةَ! صَلُّوْا أَرْبَعاً فَإِنَّا سَفْرٌ)) [2]

"میں نے نبی مکرم ﷺ کے ساتھ غزوے کیے اور فتح مکہ میں بھی آپ ﷺ کے ساتھ تھا، آپ ﷺ مکے میں اٹھارہ راتیں ٹھہرے، (ان دنوں میں) آپ ﷺ دو دو رکعتیں ہی پڑھتے رہے اور فرماتے: اے مکے والو! تم چار رکعتیں پڑھو، ہم لوگ مسافر ہیں۔"

اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان راوی ضعیف ہے۔

امام احمد، بخاری اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((لَمَّا فَتَحَ النَّبِيُّ ﷺ مَكَّةَ أَقَامَ فِيْهَا سَبْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، قَالَ: فَنَحْنُ إِذَا سَافَرْنَا فَأَقَمْنَا تِسْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً قَصَرْنَا، وَإِنْ زِدْنَا أَتْمَمْنَا)) [3]

"جب نبی مکرم ﷺ نے مکہ فتح کیا اور اس میں سترہ راتیں قیام کیا اور دو دو رکعتیں پڑھتے رہے۔ انھوں نے کہا: پس جب ہم سفر کرتے اور انیس راتیں قیام کرتے تو ہم نماز قصر کرتے اور اگر ہم اس سے زیادہ قیام کرتے تو پوری نماز پڑھتے۔"

اس روایت کو امام ابو داود رحمہ اللہ نے تقدیم سین کے ساتھ ((سبع عشرة)) کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا

---

[1] مسند أحمد (٢٩٥/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٣٥) صحيح ابن حبان (٤٥٦/٦) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥٢/٣)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٢٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٤٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥٧/٣)

[3] مسند أحمد (٢٢٢٣/١) صحيح البخاري، رقم الحديث (١٠٣٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٧٥)

ہے۔[1] یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے پندرہ دن قیام کیا۔ چنانچہ اسے امام نسائی،[2] ابو داوٗد،[3] ابن ماجہ[4] اور بیہقی رحمہ اللہ[5] نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس سلسلے میں سب سے زیادہ صحیح روایت بخاری کی روایت ہے اور تقدیم تا ((تسع عشرۃ)) کے الفاظ کے ساتھ ہے۔

یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ روایت اپنے علاوہ دوسری روایات سے زیادہ صحیح ہونے کے باوجود بیس دنوں کی روایت میں معتبر صحت کے وجود کے منافی نہیں ہے، یقیناً انھوں نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ چنانچہ یہ روایت زیادتی پر مشتمل ہے، لہٰذا یہ معتبر ہوگی۔ اقامتِ مکہ کے بارے میں حفاظ کی روایات کے درمیان ترجیح واقع ہو چکی ہے۔ تبوک میں اقامت کے بارے میں ایسی زیادتی بیان ہوئی جو اس کے علاوہ کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنا قطعی اور اسے اخذ کرنا لازم ٹھہرا۔ چنانچہ حق یہ ہے: متردد مقیم بیس دن تک قصر کرتا رہے گا پھر وہ پوری نماز پڑھے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ رہا وہ جو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بیس دن سے زائد اقامت میں قصر کرنے کے بارے میں مروی ہے تو اس مروی روایت میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز جنگ کے لیے اقامت اور کسی اور مقصد کے لیے اقامت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ آپ پہلے جان چکے ہیں۔ منیٰ اور عرفات کے ساکنین کا حال مکہ میں ساکنین کے حال کی طرح ہے۔ ان پر لازم ہے کہ وہ اہلِ مکہ کے لیے آپ ﷺ کے اس قول سے تمسک کریں: ((أَتِمُّوا يَا أَهْلَ مَكَّةَ فَإِنَّا قَوْمٌ سَفْرٌ))[6]

کیونکہ اس حدیث کے ساتھ جس طرح غیر اہلِ مکہ کا حکم ثابت ہوا، اسی طرح اہلِ مکہ کا حکم بھی ثابت ہوا۔ اب یہ سوال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے: کیا رسول اللہ ﷺ نے مذکورہ جگہوں کے باسیوں کو وہ حکم دیا تھا جو حکم آپ ﷺ نے اہلِ مکہ کو دیا تھا یا نہیں؟ چنانچہ آپ غور و فکر کریں تو آپ کو درست بات کی طرف راہنمائی مل جائے گی۔

یہ بھی نہیں کہا جا سکتا: جب مسافر کے لیے قصر نماز فرض کی گئی تو کیا چار رکعتیں ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ نیز امام طبرانی رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کی تاویل میں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں؟ کیونکہ سابقہ سوال کے جواب میں یہ جواب گزر چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے دلائل کے ساتھ وجوبِ قصر ثابت ہے جو صحیح ہیں اور تاویل کا احتمال نہیں رکھتے۔ امام طبرانی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ یہ تاویل کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ اس کی طرف جانے کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٣٠)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٤٥٣)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٣١)

[4] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٧٦)

[5] سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥١/٣)

[6] الموطأ (٢٩٦/١) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢٢٩)، ضعيف الجامع (٦٣٨٠)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ ''وبل الغمام'' میں یوں رقمطراز ہیں: ظاہر یہ ہے کہ جس شخص نے کسی شہر میں دن کے بعد دن اور رات کے بعد رات پے درپے اقامت کی تو وہ نماز قصر نہیں کرے گا، کیوں کہ وہ مسافر نہیں ہے۔ رہا تردد کے ساتھ اور معین ایام میں اقامت کے پختہ ارادے کے بغیر رہنے والا تو وہ نماز قصر کرتا رہے گا، حتی کہ اس کی مدتِ اقامت فتح مکہ کے بعد نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکہ میں اقامت کی مدت تک پہنچ جائے جس کی اکثر مدت بیس دن ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک میں بھی اتنی ہی مدت کی مقدار ٹھہرے تھے۔ لہٰذا اس مدت کی مقدار پر اقتصار کرنا واجب ہوا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی اور نماز قصر کی اور فرمایا: ((إنا قوم سفر)) ''ہم لوگ مسافر ہیں'' جو شخص یہ گمان کرے کہ اس سے زائد مدت تک قصر کرنا جائز ہے تو اس کے ذمے ہوگا کہ وہ اس کی دلیل پیش کرے۔ معین ایام کی اقامت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے کہا ہے: چار دن، لیکن یہ قول اسی وقت مکمل ہوسکتا ہے جب نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چار دن کی اقامت کا عزم ثابت ہو، جب کہ یہ منقول نہیں ہے۔ إلی آخر ما قال. وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



81

المهم في بيان اقتداء القاصر بالمتم

(قصر کرنے والے کی پوری نماز پڑھنے والے کی اقتدا میں نماز کا بیان)

سوال اگر قصر نماز پڑھنے والا پوری نماز پڑھنے والے کی اقتدا میں نماز ادا کرے تو وہ پوری نماز پڑھے یا قصر؟ کیا اس پر کوئی دلیل موجود ہے؟

جواب سابقہ دلائل کے ساتھ جب قصر کا واجب ہونا ثابت ہو گیا تو پوری نماز ادا کرنے کے ساتھ بعض جگہوں یا زمانوں یا احوال یا اشخاص کی تخصیص کرنا ایسی دلیل کا محتاج ہے جو تخصیص کے لیے لائق اور درست ہو۔ ہمیں کوئی ایسی خبر نہیں پہنچی کہ نبی مکرم ﷺ کے دور میں کسی مسافر نے کسی مقیم کی اقتدا کی ہو، نہ ہی یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا اور آپ ﷺ نے اس کا جواب دیا۔ ہاں اتنی بات ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کو زیادہ جاننے والے حبر الامت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((إِتْمَامُ الْمُسَافِرِ بَعْدَ الْمُقِيمِ مِنَ السُّنَّةِ))[1]

''مقیم کے پیچھے مسافر کا پوری نماز ادا کرنا سنت سے ہے۔''

اس خبر کے ساتھ تمسک کرنا واجب ہے۔ اس اثر کے ذریعے وجوبِ قصر کے دلائل کی تخصیص کی جائے گی بشرطیکہ وہ اثر صحیح ہو، تا کہ وہ اعتبار کے درجے کو پہنچ جائے اور تخصیص کے لائق بن جائے، کیوں کہ یہاں وجوبِ قصر کے دلائل کا بہت بڑا پل ہے، کسی کے لیے اس پل کو پار کرنا صرف حق کے ساتھ ہی جائز ہے۔ صحیح دلائل کے مقتضا پر باقی رہنا قطعی اور لازمی ہوگا، یہاں تک کہ تخصیص کے قابل کوئی دلیل مل جائے اور سوال یہ ہے کہ وہ دلیل کہاں ہے؟ خاص طور پر سنت کا لفظ ہر حال کا احتمال رکھتا ہے۔

چنانچہ مسافر کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ مقیم کی اقتدا کرنے سے اجتناب کرے، کیوں کہ ایسا کر کے وہ اپنے آپ کو دو خطروں میں سے ایک خطرے میں داخل کرنے والا ہوگا: وجوبِ قصر کے دلائل کی مخالفت کرنا بدون اس کے کہ اس وجوب کے خلاف دلالت کرنے والی کوئی دلیل ہو یا اپنے امام کی مخالفت درآنحالیکہ نبی مکرم ﷺ نے ائمہ نماز

[1] السلسلة الصحيحة (٣٢٦٧٦)

کی مخالفت سے منع فرمایا ہے اور ان کی اقتدا کو ہم پر واجب ٹھہرایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ»[1] الحديث

''امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے۔''

اگر کوئی شخص اس مشکل میں مبتلا ہو جائے تو اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ نماز کی آخری دو رکعتوں میں امام کی اقتدا کرے، پہلی دو رکعتوں میں اس کے ساتھ شامل نہ ہو، کیوں کہ شروع نماز سے امام کی اقتدا میں داخل ہونے کے ساتھ وہ اپنے آپ کو امام کی مخالفت کے لیے پیش کرے گا یا سید الانام ﷺ سے منقول وجوبِ قصر کے دلائل کی مخالفت کرے گا۔ لہٰذا اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ دو امروں کے درمیان موازنہ کر لے اور اپنے اجتہاد پر عمل کر لے۔[2] یہ تھا اس بحث کا ماحصل جو ہمارے شیخ و برکت قاضی علامہ محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ نے ''الفتح الربانی'' میں کی ہے۔[3] واللہ أعلم



---

[1] سنن أبي‌داود، رقم الحديث (٦٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٩٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٨٤٦) مسند أحمد (٣٧٦/٢)

[2] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٣١٤٧/٦، ١٣٤٨)

[3] راجح یہی ہے کہ اگر کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتدا میں نماز ادا کرے تو وہ مکمل نماز پڑھے گا جیسا کہ گذشتہ صفحہ میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کی صحیح مرفوع حدیث میں مذکور ہے۔ اس کے لیے جماعت سے الگ رہ کر انتظار کرنے یا الگ نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسی مخصوص حالت میں یہی امرِ شرعی ہے۔ واللہ أعلم

82

الكلمة المؤتلفة في بيان حكم الجمع في غير السفر ومزدلفة

(سفر اور مزدلفہ کے علاوہ کسی جگہ دو نمازیں جمع کرنا درست نہیں)

سوال مزدلفہ اور سفر میں نمازیں جمع کرنے کا جواز ثابت اور معلوم ہے، کیا ان جگہوں کے علاوہ میں بھی ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب مزدلفہ میں نمازیں جمع کرنا صحیح دلائل کے ساتھ ثابت ہے۔ اسی طرح سفر میں تاخیر کے ساتھ جمع کرنا ایسے صحیح دلائل سے ثابت ہے جو بخاری و مسلم وغیرہما میں منقول ہیں۔ نیز سفر ہی میں تقدیم کے ساتھ جمع کرنا ایسے حسن دلائل کے ساتھ ثابت ہے جو بخاری و مسلم کے علاوہ دیگر دواوینِ اسلام میں موجود ہیں۔ اسی طرح بارش کی وجہ سے جمع کرنا بھی ثابت ہے۔ بغیر عذر اور بارش کے جمع کرنے میں اہلِ علم نے طویل کلام کیا ہے۔ ہر دور میں اس مسئلے پر کتابیں لکھی ہیں۔ خاص طور پر قریب کے دور میں اور ہمارے اس زمانے میں جو لوگ مطلق طور پر جمع کی مشروعیت کے قائل ہیں وہ بخاری و مسلم وغیرہما میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں:

«صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ بِالْمَدِيْنَةِ سَبْعاً أَوْ ثَمَانِياً الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالعِشَاءَ»[1]

''نبی مکرم ﷺ نے مدینہ میں سات اور آٹھ رکعتیں یعنی ظہر و عصر اور مغرب و عشا کی نمازیں (جمع کر کے) پڑھائیں۔''

نیز اس حدیث سے جسے احمد، مسلم اور ابن ماجہ کے علاوہ دیگر اہلِ سنن رحمہم اللہ نے انہی سے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

«جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالعِشَاءِ بِالْمَدِيْنَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَّلَا مَطَرٍ»[2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٠٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٢١٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٠٧)

''میں نے نبی مکرم ﷺ کے ساتھ ظہر وعصر اور مغرب وعشا کی نمازیں اکٹھی ادا کیں، چنانچہ آپ ﷺ نے ظہر کو موخر اور عصر کو جلدی کیا اور مغرب کو موخر اور عشا کو جلدی کیا۔''

چنانچہ مذکورہ بالا نمازوں کی جمع والی حدیث کے راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ تفسیر اس جمع کی ماہیت کے بیان پر کافی و وافی دلیل ہے جس پر لوگوں نے طویل کلام کیا ہے۔ غلو کرنے والوں نے اس میں اتنا غلو کیا ہے کہ انھوں نے نمازوں کو جبریل علیہ السلام کے نبی مکرم ﷺ کو تعلیم کردہ اور نبی مکرم ﷺ کے اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تعلیم کردہ مقررہ اور مبینہ اوقات ہی سے نکال دیا ہے، جیسا کہ وہ اوقات صحیح احادیث سے ثابت ہیں۔ یہ کیسے نہ ہو، جب کہ بلا عذر نمازوں کو جمع کرنا نبی اکرم ﷺ کے اس معمول کے خلاف ہے جو آپ ﷺ کی بعثت سے لے کر وفات تک جاری رہا اور یہ معمول ہر نماز کو اپنے مقررہ وقت پر ادا کرنا ہے اور آپ ﷺ کی زندگی میں اور وفات کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسی پر گامزن رہے۔

نیز بخاری و مسلم وغیرہ میں عمرو بن دینار رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((يَا أَبَا الشَّعْثَاءِ أَظُنُّهُ أَخَّرَ الظُّهْرَ وَعَجَّلَ الْعَصْرَ وَأَخَّرَ الْمَغْرِبَ وَعَجَّلَ الْعِشَاءِ))[2]

انھوں نے کہا: میرا بھی یہی گمان ہے۔ چنانچہ یہ ابو الشعثاء عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ہیں۔

اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے، امام مالک نے موطا میں، امام ابو داود اور نسائی رحمہم اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ صَلَّى صَلَاةً لِغَيْرِ مِيْقَاتِهَا إِلَّا صَلَاتَيْنَ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ))[2]

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو کوئی نماز بے وقت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا سوائے دو نمازوں کے، چنانچہ آپ ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں جمع کر کے (بہت رات گئے) پڑھیں۔''

اس حدیث میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف سے یہ تصریح ہوئی ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے صرف مزدلفہ میں حقیقی جمع کی ہے۔ واضح رہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں جو دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی بہ نسبت نبی مکرم ﷺ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٢٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٠٨)

[2] الموطأ للإمام مالك (٤٣/١) صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٩٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٨٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٩٣٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٠٣٨)

''آپ ﷺ نے مدینے میں بغیر خوف اور بارش کے ظہر وعصر اور مغرب وعشا کی نمازوں کو جمع کیا۔''

اس کتاب میں اس احتجاج و دلیل کا جواب گزر چکا ہے۔ یہاں پر جو کچھ ذکر کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ جو لوگ بغیر عذر عدمِ جواز کے قائل ہیں اور وہ جمہور ہیں، تو انھوں نے اس حدیث کے کئی جواب دیے ہیں:

پہلا جواب:

نبی مکرم ﷺ کا اس طرح نمازیں جمع کرنا مرض کے عذر کی وجہ سے تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے اسی موقف کو قوی کہا ہے، لیکن یہ جواب صحیح ہے نہ قوی، کیوں کہ اگر مذکورہ جمع مرض کے عذر کی بنا پر ہوتی تو راویِ حدیث اسے ضرور بیان کرتا اور پھر یہ کہ نبی مکرم ﷺ کے ساتھ صرف وہی نماز پڑھتا ہے جسے اس قسم کے مرض کا عذر لاحق ہوتا، جب کہ بعض روایات میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ نمازیں جمع کیں۔

دوسرا جواب:

نمازوں کی جمع کا یہ واقعہ بادلوں کے دوران میں پیش آیا، جب بادل چھٹ گئے تو معلوم ہوا کہ عصر کا وقت ہو گیا ہے۔ یہ جواب تعسف و تکلف سے بھرپور ہے، کیوں کہ راوی پر اس قسم کے امر کا مخفی رہنا بعید ہے۔ لہٰذا اس صورتِ حال میں راوی کے اس قول: «لئلا یحرج أمته» کا کوئی معنی باقی نہیں رہتا۔

تیسرا جواب:

بلاشبہہ یہ جمع صوری تھی، وہ اس طرح کہ آپ ﷺ نے پہلی نماز کو اس کے آخری وقت تک موخر کیا اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت کی طرف مقدم کیا۔ مگر امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ احتمال ضعیف یا باطل ہے، کیوں کہ یہ حدیث کے ظاہری مفہوم کی صریح مخالفت کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: انھوں (نووی رحمہ اللہ) نے اگر اس احتمال کو ضعیف کہا ہے تو امام قرطبی رحمہ اللہ نے اسے مستحسن قرار دیا ہے، امام الحرمین نے اس کو راجح کہا ہے۔ قدما میں سے ابن الماجشون اور طحاوی رحمہما اللہ نے اس کے قطعی ہونے کا حکم لگایا ہے۔ ابن سید الناس رحمہ اللہ نے اس کو اس بنا پر قوی کہا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث بیان کرنے والے راوی ابو الشعثاء بھی یہی موقف رکھتے ہیں۔ انتہیٰ

یقیناً ہمارے شیخ و برکت قاضی علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اپنی تالیفات میں اسی کو راجح قرار دیا ہے اور یہی حق ہے۔ اس کی تائید کرتی ہے وہ حدیث جس کو امام نسائی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

«صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالعِشَاءَ جَمِيْعاً، أَخَّرَ الظُّهْرَ وَعَجَّلَ الْعَصْرَ، وَأَخَّرَ الْمَغْرِبَ وَعَجَّلَ الْعِشَاءَ»[1]

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩)

کی ملازمت میں زیادہ رہے ہیں۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ یہ جمع غیر حقیقی ہے۔ بلکہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کو جمع کر کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع صوری ہے۔ اس امر کی مزید تاکید اس سے ہوتی ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس حدیث کے ایک راوی ہیں، جیسا کہ کئی جگہ پر اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ لہٰذا روایات کو اس کے ساتھ جمع کرنا ضروری ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو امام ابن جریر رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَكَانَ يُؤَخِّرُ الظُّهْرَ وَيُعَجِّلُ الْعَصْرَ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَيُؤَخِّرُ الْمَغْرِبَ وَيُعَجِّلُ الْعِشَاءَ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُمَا))[1]

''رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے، پس آپ ﷺ ظہر کو موخر کرتے اور عصر کو جلدی کرتے اور ان دونوں کو جمع کرتے تھے، مغرب کو موخر اور عشا کو جلدی کر کے ان دونوں کو جمع کرتے تھے۔''

یہ جمع صوری ہی تو ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی ان رواۃ میں سے ایک ہیں جنھوں نے مدینہ طیبہ میں نبی مکرم ﷺ سے نمازوں کے جمع کرنے کو روایت کیا ہے، جیسا کہ امام عبدالرزاق نے ان سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو جمع کے راوی ہیں، انھوں نے اس جمع کی تفسیر جمع صوری کے ساتھ کی ہے۔ اسی طرح ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بیان کرنے والے راویوں نے بھی اس جمع کی تفسیر جمع صوری ہی سے کی ہے۔ لہٰذا اس مقام پر کوئی اشکال باقی نہیں رہتا۔

یہ نہیں کہا جائے گا: بعض لوگوں کا گمان ہے کہ نبی مکرم ﷺ اور اہلِ شرع سے جمع صوری وارد ہی نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ ہم نے جو کچھ یہاں ذکر کیا ہے وہ اس گمان کرنے والے کے گمان کا رد کرتا ہے۔ بلاشبہہ آپ ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے استحاضہ والی صحابیہ رضی اللہ عنہا سے کہا تھا:

((وَإِنْ قَوِيتِ عَلٰى أَنْ تُؤَخِّرِيْ الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِيْ الْعَصْرَ فَلْتَغْتَسِلِيْنَ وَتَجْمَعِيْنَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ وَمِثْلُهُ فِيْ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ))[2]

''اور اگر ہمت ہو تو ظہر کو موخر اور عصر کو جلدی کر کے ان دونوں کو جمع کر لو اور ان کے لیے ایک غسل کرو اور اسی طرح مغرب اور عشا میں بھی۔''

چنانچہ یہ حدیث امہات کتب میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے اور یہ جمع بلاشبہہ جمع صوری ہے۔

---

[1] كنز العمال (٧/٤٢٠) کنز العمال کے مولف نے اسے ابن جریر کی طرف منسوب کیا ہے۔

[2] مسند أحمد (٦/٤٣٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٦٢٧) صحيح الجامع (٣٥٨٥)





امام خطابی رحمہ اللہ نے یہ گمان کیا ہے کہ جمع مذکور کو جمع صوری پر محمول کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ اس میں بروقت نماز پڑھنے کی نسبت زیادہ تنگی ہے اور یہ اس بنا پر کہ نمازوں کے اول اور آخر اوقات کو تو عام لوگوں کو چھوڑ خاص بھی نہیں جانتے ہیں۔ اس گمان کا جواب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے ایسی حسی علامات کے ساتھ نمازوں کے اوقات بیان فرمائے ہیں جن کو پہچاننے میں عام و خاص دونوں ہی مشترک ہیں۔ نیز یہ بات معلوم ہے کہ دونوں نمازوں کو ادا کرنے کے لیے ایک ہی مرتبہ نکلنا ان کے لیے دو مرتبہ نکلنے سے خفیف ہے۔ ایک مرتبہ وضو کرنا، دو بار وضو کرنے سے آسان ہے۔ ان دونوں کے لیے ایک ہی مرتبہ تیار ہونا ان دونوں کے لیے الگ الگ تیاری کرنے سے سہل ہے۔ اس لحاظ سے تخفیف واضح ہو جاتی ہے، مشقت ختم ہو جاتی ہے اور تنگی باقی نہیں رہتی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت سے لے کر وفات تک ساری زندگی نماز کو اس کے مقررہ اول وقت میں ہی ادا کیا، اور پھر جمع صوری کو مشروع قرار دے کر اپنی امت سے تخفیف کر دی۔ اس جمع کے باوجود ہر نماز اپنے مقررہ وقت میں ہی ادا ہوئی۔

چنانچہ پہلی نماز کو اس کے آخر وقت میں ادا کیا گیا اور دوسری کو اس کے اول وقت میں ادا کیا گیا، لہٰذا ایسا کرنے میں کسی بھی نماز کو اس کے مقررہ وقت سے نکالنا لازم نہیں آتا۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی جو دو اکٹھی پڑھی جانے والی نمازوں میں سے کسی ایک کو اس کے مقررہ وقت سے نکالنے پر مطلق دلالت کرتی ہو اور اسے مستلزم ہو۔ سوائے مزدلفہ میں جمع کرنے کے اور سفر و مطر (بارش) میں جمع کرنے کے۔ چنانچہ دو نمازوں کو (بلا عذر) جمع کرنے والے اپنی انگلیوں کو کاٹیں اور اپنی اس نماز میں کوتاہی کرنے پر روئیں جو نماز مومنوں پر بروقت فرض کی گئی ہے۔ نیز وہ جان لیں کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے تحت داخل ہیں:

«لَيْسَ التَّفْرِيطُ فِي النَّوْمِ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقْظَةِ بِأَنْ تُؤَخِّرَ الصَّلَاةَ حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ أُخْرىٰ»[1]

''نیند میں قصور نہیں، قصور جاگنے کی حالت میں ہوتا ہے (اور وہ اس طرح) کہ تم نماز کو اس حد تک موخر کر دو کہ دوسری نماز کا وقت آ جائے۔''

نیز وہ اس زمرے میں آتے ہیں:

«مَنْ جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَقَدْ أَتىٰ بَاباً مِنْ أَبْوَابِ الْكَبَائِرِ»[2]

---

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٨١) سنن أبي داود، رقم الحدیث (٤٤١) سنن النسائي، رقم الحدیث (٦١٦) سنن الترمذي، رقم الحدیث (١٧٧) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (٦٩٨)

② سنن الترمذي، رقم الحدیث (١٨٨) المستدرك للحاکم (٤٠٩/١) سنن الدارقطني (٣٩٥/١) المعجم الکبیر للطبراني (٣١٦/١١) مسند أبي یعلیٰ (٢٣٥/٤) سنن البیهقي الکبریٰ (١٦٩/٣) اس کا راوی حنش ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحادیث الضعیفة (٤٥٨١)

”جس نے دونمازوں کو جمع کیا تو وہ کبائر کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہوا۔“

جیسا کہ یہ روایت مرفوعاً مروی ہے۔ ان کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ وہ ان لوگوں میں شامل ہیں جو نماز کو ضائع کرتے ہیں جس پر شارع علیہ السلام نے ان کی مذمت کی ہے، جیسا کہ یہ معروف ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: حاصل کلام یہ ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف ہیں جو طریقہ تیئیس سال تک مسلسل جاری رہا، وہ ایسی چیز کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں جو ان کے مطلوب سے خارج ہے اور یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے۔ نیز یہ لوگ ایسا کر کے مختلف قسم کی غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ انتھٰی

یہ امور اگرچہ بعض سوالوں کے جوابوں میں اس کتاب کے اندر پہلے بھی گزر چکے ہیں، لیکن یہاں پر ایک اور سوال کے جواب میں، جو پہلی جگہ کے عنوان کے علاوہ کسی اور عنوان سے واقع ہوا، ان کو ایک اور اسلوب میں بیان کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مسئلہ دین کے اہم امور میں سے ہے۔ و باللّٰہ التوفیق



83

تسلية المحزون في حكم صلاة الجنازة على المديون

(مقروض کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا حکم)

سوال مقروض کی نمازِ جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس باب میں واردشدہ حدیث کی کیا صورتِ حال ہے؟

جواب مقروض کی نمازِ جنازہ پڑھنے کے بارے میں واردشدہ حدیث صحیح ہے، جسے امام احمد، بخاری اور نسائی رحمہ اللہ نے سلمہ بن اکوع کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«كُنَّا عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَأُتِيَ بِجَنَازَةٍ فَقَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! صَلِّ عَلَيْهَا، قَالَ: هَلْ تَرَكَ شَيْئًا؟ قَالُوْا: لَا، فَقَالَ: عَلَيْهِ دَيْنٌ؟ قَالُوْا: ثَلَاثَةُ دَنَانِيْرُ، قَالَ: صَلُّوْا عَلٰى صَاحِبِكُمْ، فَقَالَ أَبُوْقَتَادَةَ: صَلِّ عَلَيْهِ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَعَلَيَّ دَيْنُهُ، فَصَلّٰى عَلَيْهِ»[1]

''ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا، انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی نمازِ جنازہ پڑھا دیجیے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے کچھ (مال وغیرہ) چھوڑا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: نہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: اس پر قرض ہے؟ انھوں نے بتایا: (اس پر) تین دینار (قرض ہے) آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنے ساتھی کا جنازہ پڑھ لو، (میں نہیں پڑھوں گا) ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کی: یا رسول اللہ! اس کا جنازہ پڑھو! وہ قرض میرے ذمے رہا، تو آپ ﷺ نے اس کا جنازہ پڑھ لیا۔''

امام احمد،[2] ابو داود،[3] ترمذی،[4] نسائی[5] اور ابن ماجہ رحمہ اللہ[6] نے اسے ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بھی بیان کیا

[1] مسند أحمد (٤/٤٧، ٥٠) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٦٨) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦١)

[2] مسند أحمد (٤/٥٠)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٤٣)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٦٩)

[5] سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦٠)

[6] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٠٧)

ہے اور ترمذی رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ امام ترمذی، نسائی[1] اور ابن ماجہ[2] کے ذکر کردہ الفاظ درج ذیل ہیں:

«فَقَالَ أَبُوْ قَتَادَةَ: أَنَا أَتَكَفَّلُ بِهِ» ''ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں اس کا ضامن ہوں۔''

امام احمد، ابو داود، نسائی، ابن حبان، دارقطنی اور حاکم رحمہم اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يُصَلِّيْ عَلىٰ رَجُلٍ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، فَأُتِيَ بِمَيِّتٍ فَسَأَلَ أَعَلَيْهِ دَيْنٌ؟ قَالُوْا: نَعَمْ دِيْنَارَانِ، قَالَ: صَلُّوْا عَلَى صَاحِبِكُمْ، فَقَالَ أَبُوْ قَتَادَةَ: هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ، فَلَمَّا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَى رَسُوْلِهِ قَالَ: أَنَا أَوْلىٰ بِكُلِّ مُسْلِمٍ مِنْ نَفْسِهِ، فَمَنْ تَرَكَ دَيْناً فَعَلَيَّ وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ»[3]

''نبی مکرم ﷺ ایسے شخص کا جنازہ نہیں پڑھتے تھے جو اس حال میں مرتا کہ اس پر قرض ہوتا۔ ایک میت کو آپ ﷺ کے پاس لایا گیا، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا اس پر قرض ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں! اس پر دو دینار قرض ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنے ساتھی کا جنازہ پڑھ لو، ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! وہ دینار میرے ذمے ہیں، (آپ ﷺ نے جنازہ پڑھ دیا) پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو فتوحات دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں ہر مسلمان کے لیے اس کے نفس سے بھی بڑھ کر ہوں، لہٰذا جو قرض چھوڑ جائے تو اس کا ادا کرنا میرے (یعنی بیت المال کے) ذمے ہے اور جو مال چھوڑ جائے وہ اس کے وارثوں کو ملے گا۔''

امام دارقطنی اور بیہقی رحمہ اللہ نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ جَنَازَةٍ، فَلَمَّا وُضِعَتْ قَالَ ﷺ: هَلْ عَلىٰ صَاحِبِكُمْ مِنْ دَيْنٍ؟ قَالُوْا: نَعَمْ دِرْهَمَانِ قَالَ: صَلُّوْا عَلَى صَاحِبِكُمْ، قَالَ عَلِيٌّ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هُمَا عَلَيَّ وَأَنَا لَهُمَا ضَامِنٌ، فَقَامَ يُصَلِّيْ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ فَقَالَ: جَزَاكَ اللّٰهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْراً وَفَكَّ رِهَانَكَ كَمَا فَكَكْتَ رِهَانَ أَخِيْكَ، مَا مِنْ مُسْلِمٍ فَكَّ رِهَانَ أَخِيْهِ إِلَّا فَكَّ اللّٰهُ رِهَانَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: هَلْ لِعَلِيٍّ خَاصَّةً أَمْ لِلْمُسْلِمِيْنَ عَامَّةً فَقَالَ: لِلْمُسْلِمِيْنَ عَامَّةً»[4]

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٤٦٩٢)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٠٧)

[3] مسند أحمد (٢٩٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٤٣) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦٢) صحيح ابن حبان (٣٣٤/٧) سنن الدارقطني (٧٩/٣) المستدرك للحاكم (٦٦/٢)

[4] سنن الدارقطني (٧٨/٣) سنن البيهقي الكبرىٰ (٧٣/٦)

''ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک جنازے میں شریک تھے، جب جنازہ رکھا گیا تو آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تمھارے ساتھی پر کوئی قرض ہے؟ لوگوں نے کہا: جی ہاں! اس پر دو درہم قرض ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنے ساتھی کا جنازہ پڑھ لو، علی رضی اللہ عنہ نے کہا: یا رسول اللہ! وہ دو درہم میرے ذمے رہے، میں ان کا ضامن ہوں، آپ ﷺ اس کا جنازہ پڑھیں، آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر اس کا جنازہ پڑھا، پھر علی رضی اللہ عنہ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: اللہ تعالیٰ تمھیں اسلام کی طرف سے جزائے خیر عطا فرمائے، تمھیں اسی طرح قرض سے نجات دے جس طرح تم نے اپنے بھائی کی قرضے سے گلو خلاصی کرائی، جو بھی مسلمان اپنے بھائی کی قرضے سے جان چھڑائے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے قرض سے رہائی عطا فرمائے گا، کسی نے پوچھا: کیا یہ حکم علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے یا تمام مسلمانوں کے لیے عام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمام مسلمانوں کے حق میں عام ہے۔''

اس کی سند میں کلام ہے۔

امام احمد، ابو داود، نسائی، دارقطنی، ابن حبان نے صحیح قرار دیتے ہوئے اور حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« تُوُفِّيَ رَجُلٌ فَغَسَلْنَاهُ وَحَنَّطْنَاهُ، وَكَفَّنَّاهُ ثُمَّ أَتَيْنَا بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْنَا: تُصَلِّي عَلَيْهِ، فَخَطَىٰ خُطْوَةً ثُمَّ قَالَ: هَلْ عَلَيْهِ دَيْنٌ؟ قُلْنَا: دِينَارَانِ، فَانْصَرَفَ فَتَحَمَّلَهُمَا أَبُو قَتَادَةَ، فَأَتَيْنَاهُ فَقَالَ أَبُو قَتَادَةَ: اَلدِّينَارَانِ عَلَيَّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ أَوْفَى اللّٰهُ حَقَّ الْغَرِيمِ وَبَرِئَ مِنْهُ الْمَيِّتُ، قَالَ: نَعَمْ، فَصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِيَوْمٍ: مَا فَعَلَ الدِّينَارَانِ؟ قَالَ: إِنَّمَا مَاتَ أَمْسِ، قَالَ: فَعَادَ إِلَيْهِ مِنَ الْغَدِ، فَقَالَ: قَدْ قَضَيْتُهُمَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اَلْآنَ بَرَدَتْ عَلَيْهِ جِلْدَتُهُ »[1]

''ایک آدمی فوت ہو گیا، ہم نے اسے غسل دیا اور خوشبو لگائی، پھر ہم اس کو لے کر نبی مکرم ﷺ کے پاس آ گئے، ہم نے عرض کی: اس کا جنازہ پڑھیے، آپ ﷺ آگے بڑھے، پھر فرمایا: کیا اس پر کوئی قرض ہے؟ ہم نے کہا: اس پر دو دینار قرض ہیں، آپ ﷺ پیچھے ہٹ گئے تو ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے کہا: وہ دو دینار میرے ذمے رہے، تو نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے قرض خواہ کا حق پورا کر دیا اور میت اس قرض سے بری الذمہ ہو گیا، انھوں نے کہا: جی ہاں! پھر آپ ﷺ نے اس کا جنازہ پڑھا، پھر اس کے ایک دن

(1) مسند أحمد (٣/٣٣٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٤٣) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦٢) سنن الدارقطني (٣/٧٩) صحيح ابن حبان (٧/٣٣٤) المستدرك للحاكم (٢/٦٦)

بعد کہا: ان دو دیناروں کا کیا کیا ہے؟ (ادا کیے ہیں یا نہیں) انھوں نے کہا: ابھی کل ہی تو وہ مرا ہے، (راوی نے) کہا: اگلے دن آپ ﷺ نے پھر اس سے دریافت کیا، انھوں نے کہا: میں نے وہ ادا کر دیے ہیں تو نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: اب اس کی جلد ٹھنڈی ہوئی ہے۔''

ان روایات کے ذریعے حدیث اور اس کے بیان کرنے والوں سے متعلق سوال کرنے والے کے سوال کا جواب واضح ہو گیا۔ نیز یہ واضح ہوا کہ وہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے۔ وہ ان میں سے بعض کے ساتھ حجت بن جاتی ہے، چہ جائیکہ ان سب طرق کو ذکر کیا جائے، لیکن یہ حدیث دوسری احادیث کے ساتھ منسوخ ہے جن میں سے ایک حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم وغیرہ میں مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک خطبے میں کہا:

«مَنْ خَلَفَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ، وَمَنْ خَلَفَ كَلًّا أَوْ دَيْناً فَكَلُّهُ إِلَيَّ وَدَيْنُهُ عَلَيَّ» [1]

''جو شخص مال یا حق چھوڑے گا، وہ اس کے وارثوں کے لیے ہوگا اور جو شخص کوئی بوجھ یا قرض چھوڑ جائے وہ بوجھ میرے ذمے اور قرض مجھ پر ہوگا۔''

بخاری وغیرہ میں ان سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ حدیث مروی ہے:

«مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَأَنَا أَوْلَىٰ بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، اِقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦] فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً أَوْ ضِيَاعاً فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ» [2]

''میں دنیا اور آخرت میں ہر مومن کے لیے اس کے نفس سے بھی بڑھ کر قریبی ہوں اگر (تصدیق) چاہو تو پڑھ لو: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ (یہ نبی مومنوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھنے والا ہے) [الأحزاب: ٦] جو بھی مومن فوت ہو اور وہ مال چھوڑ جائے تو اس کے قریبی رشتے دار اس کے وارث ہوں گے وہ کوئی ہوں، اور جو شخص قرض یا اہل و عیال چھوڑے تو وہ میرے پاس آ جائے میں اس کا مولا ہوں۔''

امام احمد اور ابو یعلی رحمہما اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

«مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً فَعَلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ» [3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٦٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦١٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٦٩)

[3] مسند أحمد (٣/٢١٥) مسند أبي يعلىٰ (٣٠٥/٧) اس کا راوی اعین بصری مجہول ہے، لہٰذا یہ اسناد ضعیف ہے۔

”جو شخص مال چھوڑ دے وہ اس کے اہل کے لیے ہے اور جو قرض چھوڑ دے وہ اللہ اور اس کے رسول کے ذمے ہے۔“

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو یوں بیان کیا ہے:

((مَنْ حَمَلَ عَنْ أُمَّتِي دَيْناً فَجَهَدَ فِي قَضَائِهِ فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَقْضِيَهُ فَأَنَا وَلِيُّهُ)) [1]

”جس نے میری امت کی طرف سے قرض اٹھا لیا، پھر اس کو چکانے کی کوشش کی مگر اسے ادا کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گیا تو میں اس کا ذمے دار ہوں۔“

ابن سعد رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً حدیث بیان کی ہے:

((أَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَشَرُّ الْأُمُوْرِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، مَنْ مَاتَ فَتَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً أَوْ ضِيَاعاً فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ))

”بہترین طریقہ محمد ﷺ کا طریقہ ہے اور بدترین امور نئے ایجاد شدہ ہیں اور ہر بدعت گمراہی ہے، جو شخص اس حال میں فوت ہوا کہ اس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے اہل کے لیے ہے اور جس نے قرض یا اہل و عیال چھوڑے تو وہ میری طرف اور میرے ذمے ہیں۔“

امام مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے ایک حدیث بیان کی ہے جو درج ذیل الفاظ سے مروی ہے:

((مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً أَوْضِيَاعاً فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ وَأَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِيْنَ)) [2]

”جو شخص مال چھوڑے وہ اس کے اہل کے لیے ہے اور جو شخص قرض یا اہل چھوڑے وہ میرے ذمے ہیں، میں مومنوں کے لیے (ان کی جانوں سے) زیادہ قریب ہوں۔“

اس باب میں احادیث بہت زیادہ ہیں، مگر ہم نے جتنی ذکر کر دی ہیں اتنی ہی کافی و وافی ہیں۔ بعض ان روایات میں یہ صراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ کا یہ قول مذکورہ بالا مقروض لوگوں کی نماز جنازہ پڑھنے کے انکار کے بعد کا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کے لیے ملک فتح کر دیے، اموال کی فراوانی ہو گئی تو آپ ﷺ نے مقروض کا جنازہ پڑھا اور اس کا قرض ادا کیا۔ چنانچہ مذکورہ بالا ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اسی کی قبیل سے ہے، کیوں کہ انھوں نے اس میں فرمایا ہے: ((لما فتح اللّٰه علی رسوله... الخ)) انھوں نے یہ قول نبی مکرم ﷺ کے مقروض کا جنازہ نہ پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا۔ یہ قول نسخ پر واضح دلالت کرتا ہے۔ ناسخ و منسوخ کے جن مصنفین نے اس

---

[1] مسند أحمد (١٥٤/٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٢/١) المعجم الأوسط (١٣٤/٩) مسند أبي يعلىٰ (٢٥٢/٨) شعب الإيمان (٤٠٣/٤) سنن البيهقي الكبرىٰ (٢٢/٧)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٧) سنن النسائي، رقم الحديث (١٥٧٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤١٦)

حدیث کو ذکر نہیں کیا، ان کو چاہیے کہ وہ اسے اپنی تصنیفات میں شامل کر لیں، کیوں کہ انھوں نے ان تصنیفات میں کئی احادیث ذکر کر کے ان کو ناسخ ومنسوخ کی قبیل سے شمار کیا ہے، حالانکہ ان میں مذکورہ صراحت کے قریب قریب بھی کوئی تصریح نہیں ہے، بلکہ انھوں نے نسخ سے متعلق اکثر جگہوں پر محض کمزور قسم کے قرائن پر اعتماد کیا ہے اور بعض اوقات انھوں نے صرف عام کے موخر ہونے کو ناسخ بنا دیا ہے، باوجود اس کے کہ اس مسئلے میں اصولی اختلاف معروف ہے۔ اسی طرح بعض اوقات وہ نسخ کو تخصیص کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ بہت سے مباحث میں، جب ان میں اضطراب پایا جاتا ہے، کسی نہ کسی طرح جمع ممکن ہوتا ہے، مگر وہ ان کو ناسخ ومنسوخ کے باب میں شمار کرتے ہیں، تو وہ اس طرح کی حدیث سے کیوں غافل ہوتے ہیں، جب کہ اس میں تو ایسی تصریح موجود ہے جو روزِ روشن کی طرح نسخ پر دلالت کرتی ہے۔ میں نے اپنی کتاب "إفادة الشيوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ" میں ذکر کیا ہے کہ کتابِ عزیز میں کل منسوخ آیات کی تعداد پانچ ہے اور کل منسوخ احادیث دس ہیں، میں اس کتاب میں اس حدیث کو ذکر نہیں کر سکا، کیوں کہ اس کتاب کی تالیف کے وقت مجھے اس کا استحضار نہیں ہوا تھا، جس کو یہاں سے اس کے نسخ کا علم ہو گیا ہے وہ وہاں اس کا اضافہ کر دے۔

جب نبی مکرم ﷺ نے درج ذیل علت: «فلما فتح الله على رسوله...الخ» کے ساتھ معلول قول ارشاد فرمایا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا ذمے داری کو اٹھانا آپ ﷺ کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ یہ ذمے داری آپ ﷺ کے بعد خلفا کی طرف بھی منتقل ہوتی ہے۔ یہاں پر اس بات کی واضح دلالت پائی جاتی ہے کہ یہ ذمے داری اس بنا پر تھی کہ نبی مکرم ﷺ کے پاس اموال آئے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے بعد یہ اموال خلفا اور ان کے بعد والے لوگوں کے پاس بھی آئے، بلکہ ان کو وہ اموال نبی مکرم ﷺ کی بہ نسبت زیادہ مقدار میں حاصل ہوئے، کیوں کہ اکثر ممالک نبی مکرم ﷺ کی وفات کے بعد ہی فتح ہوئے۔ چنانچہ اس صورتِ حال میں یہ خلفا مقروضوں کے قرضے اٹھائیں گے اور ان پر لازم ہو گا کہ وہ اللہ کے دیے ہوئے ان اموال سے یہ قرضے چکائیں اور وہ ان اموال کو اس مصرف میں بھی اسی طرح صرف کریں جس طرح وہ دوسرے مصارف میں خرچ کرتے ہیں۔ جب تک ان کے ہاتھوں میں اللہ کے دیے ہوئے اموال موجود ہیں، تب تک ان کے لیے یہ تمام یا بعض قرض ادا کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی بھی حالت میں اس سے صرف نظر کریں، کیوں کہ یہ غیر منسوخ شریعت ثابتہ ہے۔ انھوں نے اپنے لیے دلیل پکڑی اور جو کچھ نبی مکرم ﷺ کو حاصل تھا انھوں نے وہ سب کچھ لیا تو اسی طرح ان کو یہ بھی چاہیے کہ وہ اپنے اوپر وہ سب کچھ لازم وضروری ٹھہرائیں جو نبی مکرم ﷺ پر لازم وضروری تھا۔

یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ معاملہ نبی مکرم ﷺ کے ساتھ خاص تھا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبہ: ۱۰۳] ''ان کے مالوں سے صدقہ لے۔''

یہ خطاب تو نبی مکرم ﷺ کو ہے اور اس طرح کی آیات اور بھی بہت زیادہ ہیں۔ نیز سنتِ مطہرہ میں بھی اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جسے امام احمد، ابن ماجہ، سعید بن منصور اور بیہقی رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے:

((أَنَا وَارِثُ مَنْ لَّا وَارِثَ لَهُ، أَعْقِلُ عَنْهُ وَأَرِثُهُ))①

''جس کا کوئی وارث نہیں، اس کا میں وارث ہوں، اس کے ذمے دیت بھی میں ہی دوں گا اور اس کی وراثت بھی میں لوں گا۔''

یہ لوگ یہ نہیں کہتے کہ جس کا کوئی وارث نہیں اس کی وراثت لینا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مختص ہے۔

مختصر یہ کہ جو شخص مقروضوں کے وہ قرضے اپنے ذمے نہیں لیتا جو نبی مکرم ﷺ نے اپنے ذمے لیے اور اس کا گمان یہ ہے کہ مذکورہ ذمے داری کو اٹھانا نبی مکرم ﷺ ہی کے ساتھ مختص ہے تو ایسے شخص کو یہ کہنا چاہیے کہ صدقات وغیرہ اموالِ الٰہیہ لینا چھوڑ دے اور جس کا کوئی وارث نہ ہو اس کی وراثت لینا بھی چھوڑ دے۔ اگر وہ اس ذمے داری کو نہیں اٹھائے گا تو ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے ایسے لوگ کھڑے کر دے جو اموالِ الٰہیہ کے ذریعے ان لوگوں کے قرضے اتاریں۔ پھر اس پر مستزاد یہ کہ خاص محلِ نزاع پر دلالت کرنے والی دلیل بھی موجود ہے اور وہ مذکورہ بالا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی طرح سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے اور اس میں درج ذیل الفاظ کا اضافہ بھی روایت کیا ہے:

((مَنْ تَرَكَ دَيْناً فَعَلَيَّ وَعَلَى الْوُلَاةِ مِنْ بَعْدِيْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِيْنَ))②

''جس شخص نے قرض چھوڑا وہ میرے اور میرے بعد ولات الامور کے ذمے ہے کہ اسے مسلمانوں کے بیت المال سے ادا کیا جائے۔''

اگرچہ اس حدیث کی سند میں عبداللہ بن سعید الانصاری راوی ضعیف ہے، لیکن امام ابن حبان رحمہ اللہ کا ابو امامہ کی حدیث سے اس طرح کے راوی کو ثقات میں ذکر کرنا اسے مضبوط کر دیتا ہے۔ بہرحال اس باب میں اکیلی اس حدیث پر اعتماد نہیں ہے، بلکہ جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں ان پر بھروسا اور اعتماد ہے۔ لہٰذا ولات الامور کے لیے کوئی پناہ گاہ اور مفر نہیں ہے۔

---

① مسند أحمد (۱۳۳/٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۷۳۸) سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۸۹۹) سنن البيهقي الكبرىٰ (۲۱٤/٦)

② المعجم الكبير (۲٤۰/٦) اس میں عبدالرحمان بن سعید انصاری راوی متروک ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

اگر وہ کہیں کہ جب اس حکم کا عموم ثابت ہو چکا تو ممکن ہے کہ یہ ذمے داری مقروض سے ساقط ہو کر سلطان پر عائد ہو جائے۔

تو میں یہ کہوں گا: دلائل کی روشنی میں یہاں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ کہ مقروض دو حالتوں سے خالی نہیں ہے: اس کے پاس مال ہو گا یا نہیں، اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو پھر وہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہے: وہ زندگی کے دوران اسے ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہو گا اور اس کے لیے کوشش اور اہتمام بھی کرتا رہا ہو گا، لیکن مال کے نہ ہونے نے اس کو ایسا کرنے سے روکے رکھا یا وہ نہ تو ارادہ رکھتا تھا اور نہ ہی اسے چکانے کی کوشش ہی کرتا تھا، تو یہاں پر تین مسئلے پیدا ہوتے ہیں:

پہلا: کوئی شخص اس حال میں فوت ہوا کہ اس کے پاس مال تھا۔

دوسرا: وہ بغیر مال کے فوت ہوا، البتہ وہ اپنی زندگی میں قرض چکانے کا اہتمام کرتا تھا، اسے ادا کرنے کا پختہ ارادہ رکھتا تھا، لیکن اس کے لیے یہ ممکن نہ ہوا۔ اسے اتنا مال ہی میسر نہ آیا جس کے ذریعے وہ اس قرض کو چکا سکتا۔

تیسرا: اس کے پاس مال نہیں ہے اور اس نے قرض چکانے کا اہتمام بھی نہ کیا، باوجود اس کے کہ اگر وہ کمائی کے مختلف ذرائع میں کوشش کرتا اور اس کی تحصیل کے اسباب میں اپنے آپ کو مشقت میں ڈالتا تو اس کے لیے قرض چکانا ممکن ہو جاتا۔ جب اس تقسیم کا علم ہو چکا تو اب ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک کا حکم بھی سن لو۔

پہلا مسئلہ:

ایک شخص فوت ہوا درآنحالیکہ اس کے پاس اتنا مال تھا جس کے ساتھ قرض چکانا ممکن تھا۔ مسلمانوں کا ایک سلطان ہے جس کے ہاتھ میں اتنے اموالِ الٰہیہ ہیں جن کے ساتھ وہ مقروضوں کے تمام یا بعض قرضے اتار سکتا ہے تو مذکورہ بالا احادیث میں آپ ﷺ کا یہ فرمان:

«مَنْ خَلَفَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ، وَمَنْ خَلَفَ كَلًّا أَوْ دَيْناً فَكَلُّهُ إِلَيَّ وَدَيْنُهُ عَلَيَّ»[1]

''جو شخص مال یا حق چھوڑے گا، وہ اس کے وارثوں کے لیے ہو گا اور جو شخص کوئی بوجھ یا قرض چھوڑ جائے وہ بوجھ میرے ذمے اور قرض مجھ پر ہو گا۔''

اس بات کی دلیل ہے کہ سلطان اس مقروض کا قرض اتارنے کا مکلّف ہے جو مال چھوڑ کر فوت ہوا، اگرچہ اس پر قرض ادا نہ کرنے کا گناہ لازم ہو گا، خطابِ الٰہی اس کی جانب متوجہ ہو گا اور اس کی عقوبت اس پر نازل ہو گی۔ یہ سلمہ بن اکوع سے مروی مذکورہ بالا حدیث کے منافی نہیں ہے، کیونکہ نبی مکرم ﷺ کا اس مقروض کا جنازہ نہ پڑھنا،

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٦٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦١٩)

جس نے مال نہیں چھوڑا تھا، فتوحات سے پہلے کا واقعہ ہے اور یہ اس لحاظ سے تھا کہ اس نے اتنا مال نہیں چھوڑا جس کے ذریعے قرض چکایا جا سکے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ پر فتوحات کیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: ﴿ مَنْ خَلَّفَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَلِوَرَثَتِهِ ﴾ اور مال چھوڑنے والے اور نہ چھوڑنے والے کے درمیان فرق کیے بغیر مقروض کے قرض کو اپنے ذمے لے لیا۔ رہا یہ مقروض جس نے مال چھوڑا، زندگی میں اس کے ادا کرنے سے کوتاہی کرتا رہا اور قرض چکانے کے امکان کے باوجود سستی و تساہل کا مظاہرہ کرتا رہا، تو بلاشبہہ ایسا شخص محلِ خطاب ہے اور اس کو اس پر سزا ملے گی۔ اس شخص پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث محمول کی جائے گی جس میں نبی مکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

﴿ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حتّٰى يُقضىٰ عَنْهُ ﴾ (أخرجه أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه)[1]

''مومن کی روح اس کے قرض کی وجہ سے لٹکی رہتی ہے حتی کہ اس کی طرف سے (قرض) ادا کر دیا جائے۔''

اس حدیث کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں سوائے عمرو بن ابی سلمہ کے، وہ صدوق ہے، مگر کبھی خطا کر جاتا ہے۔ مگر اس کے ذریعے اس کی بیان کردہ حدیث حسن کے درجے سے خارج نہیں ہوتی۔ اگر مقروض کے لیے قرض ادا کرنا ممکن نہیں تھا اور وہ اسے چکانے پر قادر بھی نہیں تھا، اس کے اور اس کے مال کے درمیان کوئی رکاوٹ حائل تھی، جیسے غاصب کا غصب یا حاکم کا روکنا یا اس طرح کی کوئی اور رکاوٹ، جب کہ وہ قرض چکانے کی رغبت رکھتا تھا اور اس کے لیے کوشش کرتا تھا، تو ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی طرف سے معرضِ خطاب اور مستوجب سزا نہیں ہے، بلکہ یہاں تو سلطان ماخوذ ہو گا کہ اس نے ایسے شخص کا قرض کیوں نہ ادا کیا۔ وہ شخص ذمہ دار ہے جو بغیر کسی موجبِ شرعی کے جو اس حیلولت کا تقاضا کرتا ہو، اس مقروض اور اس کے مال کے درمیان حائل تھا۔ ایسی صورت حال میں مقروض قرض ادا نہ کر سکنے کی بنا پر اس شخص کے حکم میں ہو گا جس کے پاس مال نہ ہو۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث مرفوعاً بیان کی ہے:

﴿ مَنْ دَانَ بِدَيْنٍ وَ فِيْ نَفْسِهِ وَفَاءُهُ وَمَاتَ تَجَاوَزَ اللّٰهُ عَنْهُ وَأَرْضٰى غرِيْمَهُ بِمَا شَاءَ، وَمَنْ دَانَ بِدَيْنٍ وَلَيْسَ فِيْ نَفْسِهِ وَفَاءُهُ وَمَاتَ اِقْتَضَى اللّٰهُ لِغَرِيْمِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾[2]

''جس شخص نے کوئی قرض لیا اور وہ اسے ادا کرنے کا دل میں ارادہ رکھتا تھا، مگر وہ (ایسا کرنے سے پہلے ہی) فوت ہو گیا تو اللہ تعالیٰ اس سے صرفِ نظر کرے گا اور اس کے قرض خواہ کو جیسے بھی چاہے گا راضی کر دے گا اور جس شخص نے اس طرح قرض لیا کہ وہ اسے چکانے کا دل میں کوئی ارادہ نہ رکھتا تھا، پھر وہ فوت ہو گیا، تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے قرض خواہ کے لیے اس سے قرض کا تقاضا کرے گا۔''

---

[1] مسند أحمد (٥٠٨/٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤١٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٧٩)

[2] المعجم الكبير (٢٤٠/٨)، ضعيف الترغيب والترهيب (٥٥٣/١)

نیز امام طبرانی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مندرجہ ذیل حدیث بیان کی ہے:

«اَلدَّيْنُ دَيْنَانِ: فَمَنْ مَاتَ وَهُوَ يَنْوِيْ قَضَاءَهُ فَأَنَا وَلِيُّهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَا يَنْوِيْ قَضَاءَهُ فَذَلِكَ الَّذِيْ يُؤْخَذُ مِنْ حَسَنَاتِهِ لَيْسَ يَوْمَئِذٍ دِيْنَارٌ وَّلَا دِرْهَمٌ»[1]

''قرض دو قسم کے ہیں: تو جو شخص اس حال میں فوت ہوا کہ وہ اسے ادا کرنے کی نیت رکھتا تھا تو میں اس کا ولی ہوں اور جو اس حال میں فوت ہوا کہ وہ اسے چکانے کا اردہ نہ رکھتا تھا تو یہ وہ شخص ہے جس کی نیکیاں (قرض کے بدلے میں) اس دن لے لی جائیں گی جس دن اس کے پاس دینار ہوگا نہ درہم۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے مروی حدیث ان الفاظ میں بھی بیان کی ہے:

«يُؤْتٰى بِصَاحِبِ الدَّيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُوْلُ اللّٰهُ: فِيْمَ أَتْلَفْتَ أَمْوَالَ النَّاسِ؟ فَيَقُوْلُ: يَارَبِّ! إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ أَتٰى عَلَيَّ إِمَّا حَرَقٌ وَإِمَّا غَرَقٌ فَيَقُوْلُ: فَإِنِّيْ سَأَقْضِيْهِ عَنْكَ الْيَوْمَ فَيَقْضِيْ عَنْهُ»[2]

''قرض دار کو قیامت کے دن حاضر کیا جائے گا، تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا، تو نے لوگوں کے مال کن چیزوں میں ضائع کیے؟ وہ جواب دے گا: اے میرے رب! بلاشبہ تو جانتا ہی ہے کہ کبھی مجھ پر آگ کی آفت آئی تو کبھی غرق کی، اللہ تعالیٰ کہے گا: آج میں تیرا قرض چکادوں گا، چنانچہ وہ اس کا قرض ادا کر دے گا۔''

نیز امام احمد نے، ابونعیم نے ''حلیة الأولیا'' میں، بزار اور طبرانی رحمہم اللہ نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ حدیث بیان کی ہے:

«يُدْعٰى بِصَاحِبِ الدَّيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتّٰى يُوْقَفَ بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ فَيَقُوْلُ: يَا ابْنَ آدَمَ فِيْمَ أَخَذْتَ هَذَا الدَّيْنَ؟ وَفِيْمَا ضَيَّعْتَ حُقُوْقَ النَّاسِ؟ فَيَقُوْلُ: يَا رَبِّ! إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّيْ أَخَذْتُهُ فَلَمْ آكُلْ، وَلَمْ أَشْرَبْ، وَلَمْ أُضَيِّعْ ذٰلِكَ، وَلٰكِنْ أَتٰى عَلٰى يَدِيْ إِمَّا حَرَقٌ وَإِمَّا سَرَقٌ وَإِمَّا ضَيْعَةٌ فَيَقُوْلُ اللّٰهُ: صَدَقَ عَبْدِيْ وَأَنَا أَحَقُّ مَنْ قَضٰى عَنْهُ فَيَدْعُوْ اللّٰهَ بِشَيْئٍ فَيَضَعُهُ فِيْ كِفَّةِ مِيْزَانِهِ فَتَرْجَحُ حَسَنَاتُهُ عَلَى سَيِّئَاتِهِ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ»[3]

''قیامت کے دن قرض دار کو بلایا جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑا کر دیا جائے گا، تو عزوجل کہے گا:

---

[1] المعجم الكبير (٣٣٦/١٣)، صحيح الجامع (٣٤١٨)

[2] كنز العمال (٢٣٧/٦)

[3] مسند أحمد (١٩٧/١) كشف الأستار للبزار (١٣٢٢) حلية الأولياء (١٤١/٤) اس کی سند میں صدقہ بن موسیٰ راوی ضعیف ہے، اس لیے یہ روایت ضعیف ہے۔

اے ابن آدم! تو نے یہ قرض کیوں لیا؟ اور لوگوں کے حقوق کہاں برباد کیے؟ وہ جواب دے گا: اے میرے رب! بلاشبہ تو جانتا ہی ہے کہ میں نے یہ قرض لیا، میں نے کھایا نہ ہی پیا اور نہ ہی میں نے اسے ضائع کیا، لیکن مجھ پر آگ، چوری اور مال ضائع ہونے کی آفتیں آتی رہیں، اللہ تعالیٰ فرمائے گا: میرے بندے نے سچ کہا، میں اس کا قرض چکانے کا زیادہ حق دار ہوں، پھر اللہ تعالیٰ کسی چیز کو طلب کرے گا اور اسے اس کے ترازو کے ایک پلڑے میں رکھ دے گا تو اس کی نیکیاں اس کے گناہوں سے بھاری ہو جائیں گی، پھر وہ اس کی رحمت کے فضل سے جنت میں داخل ہو جائے گا۔''

امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے نبی مکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«مَنْ أَخَذَ أَمْوَالَ النَّاسِ يُرِيدُ أَدَائَهَا أَدَّى اللّٰهُ عَنْهُ، وَمَنْ أَخَذَهَا يُرِيدُ إِتْلَافَهَا أَتْلَفَهُ اللّٰهُ» (1)

''جو شخص بطور قرض لوگوں کا مال حاصل کرتا ہے اور وہ اسے ادا کرنا چاہتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے ادا کرنے کی توفیق سے نوازتا ہے، اور جو شخص اسے تلف کرنے کے لیے حاصل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے تلف فرما دے گا۔''

امام ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم رحمہم اللہ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

«مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدَّانُ دَيْناً يَعْلَمُ اللّٰهُ أَنَّهُ يُرِيدُ أَدَائَهُ إِلَّا أَدَّى اللّٰهُ عَنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (2)

''جو مسلمان قرض لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو اس کے بارے میں یہ علم ہوتا ہے کہ وہ اسے ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کا قرض دنیا اور آخرت میں اتار دیتا ہے۔''

اس موضوع پر احادیث بہت زیادہ ہیں۔ جو شخص اس حال میں فوت ہوا کہ اس کے پاس مال نہیں تھا، اس کے لیے قرض چکانا ممکن نہ ہوا، اس نے قرض ادا کرنے کی قدرت نہ رکھی، حالانکہ وہ اس کے ادا کرنے کا پختہ عزم رکھتا تھا اور اس کے بارے میں فکر مند تھا۔ اس کو دورانِ زندگی میں قرض کے ادا کرنے سے صرف اور صرف اس رکاوٹ نے روکا جو اس کے اور اس کے مال کے درمیان حائل ہو گئی تھی، تو اس قسم کا شخص مذکورہ احادیث کے مضمون کا مصداق ہو گا۔

دوسرا مسئلہ:

جو شخص اس حال میں فوت ہوا کہ اس نے مال نہ چھوڑا، وہ اپنی زندگی میں قرض ادا کرنے کا اہتمام کرتا رہا، مگر وہ اس پر قادر نہ ہوا اور نہ ہی قرض کا ادا کرنا اس کو میسر آیا، تو اس قسم کا آدمی تو ان احادیث کا بالاولیٰ مصداق ہو گا اور وہ اس قرض کے سلسلے میں معرضِ خطاب میں نہیں ہو گا، بلکہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے اس کو ادا کر دے گا۔

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٧)

(2) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٠٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٦٨٦) صحيح ابن حبان (٤٢٠/١١) صحيح الجامع (٥٦٧٧)

تیسرا مسئلہ:

جوشخص اس حال میں فوت ہوا کہ اس نے مال نہ چھوڑا، اس نے قرض ادا کرنے کی کوئی فکر نہ کی، حالانکہ اگر وہ زندگی میں چاہتا تو اس کے لیے قرض ادا کرنا ممکن بن جاتا، چنانچہ ایسا شخص مذکورہ احادیث کا مصداق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے قرض ادا نہیں کرے گا، بلکہ وہ معرضِ خطاب میں ہوگا اور مستوجب سزا ہوگا۔ قرض ادا کرنے میں کوتاہی اور عدمِ اہتمام کی بنا پر اکیلے اسی کو سزا نہیں ہوگی، بلکہ اس قرض کے سلسلے میں اس خطاب وعقاب کو سلطان المسلمین پر بھی وارد کیا جائے گا کہ اس نے قرض ادا کرنے کی قدرت ہوتے ہوئے اس مقروض کا قرض ادا کیوں نہ کیا۔ یہاں پر ایک دقیق سا مسئلہ ہے جسے جان لینا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ وہ مقروض جو مال چھوڑے بغیر فوت ہوا اور اس نے قرض ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اس کے ادا کرنے کا اہتمام نہ کیا، اگر اس کا قرض میں لیا ہوا مال اسراف ومعصیت کے علاوہ میں تلف ہوگیا یا ایسے معاملے میں ضائع ہوگیا جس کے دفعہ کرنے کی وہ طاقت نہیں رکھتا تھا تو بعید نہیں کہ ادائے قرض پر قدرت رکھنے اور پھر ادا نہ کرنے کی کوتاہی پر اللہ تعالیٰ اسے معرضِ خطاب میں نہ لائے جس طرح پہلے گزرنے والی احادیث اس کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

یہاں پر ایک چوتھا مسئلہ بھی ہے اور وہ یہ ہے: جس شخص کے پاس مال تو ہو، لیکن اس کے لیے کسی سبب کی وجہ سے قرض ادا کرنا ممکن نہ ہوا اور اس نے اس کے ادا کرنے کی قدرت نہ رکھی۔ مگر اس نے اس کے باوجود قرض ادا کرنے کی کسی بھی حالت میں فکر نہ کی، تو بلاشبہہ اس کے قرض کے سلسلے میں سلطان معرضِ خطاب میں ہوگا۔ یہ شخص جس نے بغیر اسراف ومعصیت کے مال تلف کیا، اگر سلطان نے اس کا قرض ادا نہ کیا تو اللہ تعالیٰ اس کا قرض ادا کر دے گا۔ وہ محلِ خطاب میں صرف اسی وقت آئے گا جب اس نے قرض ادا کرنے کے اہتمام کو چھوڑا، کیوں کہ اس کے لیے قرض ادا کرنے کا امکان وقدرت نہیں تھی، اس لیے اس بات کا احتمال ہے کہ وہ سرے سے اس کے معرضِ خطاب میں نہ آئے۔ وہ عادمِ مال جو قرض ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا، اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس سرے سے مال ہی نہیں ہے، مگر اس قدر جس سے وہ اپنا اور اپنے اہل وعیال کا ستر ڈھانپ سکے اور اپنی اولاد کی بھوک مٹا سکے۔ رہا وہ شخص جس کے پاس جاگیر، گھر اور ساز وسامان ہو تو ایسا شخص قرض ادا نہ کرنے کے معاملے میں سخت معرضِ خطاب میں ہے، وہ یقینی اور لازمی طور پر زیرِ عتاب ہوگا۔ اس کے باوجود اگر وہ گمان کرے کہ وہ قرض ادا کرنے کا اہتمام کر رہا ہے، اس کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کا حریص ہے تو وہ اپنے نفس پر جھوٹ بول رہا ہے، بے بنیاد باتوں کو رواج دے رہا ہے، اپنے آپ کو طفل تسلیاں دے رہا ہے، ایسے شبہات کے ذریعے اپنے آپ کو طمع دلا رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں باطل اور بے بنیاد ہیں اور اپنے آپ کو ایسا دھوکا دے رہا ہے جو نہ موٹا کرنے والا ہے نہ بھوک مٹانے والا ہے۔

یہاں پر تمھیں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ نعمان بن بشیر کے واقعے میں «لا أشهد علی جور» جیسی حدیث اور آپ ﷺ کا یہ فرمان: «صلوا علی صاحبکم» شرعِ عام اور حکمِ ثابت ہونے کے باوجود غیر قادح تہدید کی جگہ میں نہیں ہے، بلکہ یہ زیادتِی ایجاب اور حکم پر انگیخت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس میں تخفیف کا فائدہ نہیں دیتا۔

اس کی مثال یہ ہے جیسے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما کے قصے میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

«لَا أَشْهَدُ عَلیٰ جَوْرٍ»[1] ''میں ظلم پر گواہ نہیں بن سکتا۔''

اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ جابر رضی اللہ عنہ کی سابقہ روایت: «کان النبي ﷺ لا یصلي علی رجل مات وعلیه دین» کے منسوخ ہونے سے پہلے شرعِ عام تھی۔ یہاں پر اس بات کی بھی صراحت ہوگئی ہے کہ ہر اس مقروض کے بارے میں آپ ﷺ کا یہی رویہ تھا جو اپنے اوپر قرض چھوڑ کر فوت ہوتا۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: اگر نبی مکرم ﷺ مقروض کا جنازہ پڑھنے سے رک گئے تو آپ ﷺ نے قرض چھوڑنے کے سلسلے میں قرض خواہ مال کے مالک سے سفارش کیوں نہ کی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بندوں کی طرف اس لیے بھیجا ہے تاکہ ان کے سامنے اس کی وضاحت ہو جائے جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔ نیز تشریعِ احکام اور حلال وحرام کا فرق واضح ہو جائے۔ اگر اس طرح کے معاملات میں سفارش مشروع ہوتی تو اسے تمام احکام میں جائز ہونا چاہیے تھا۔ قرض بندوں کے ایک دوسرے پر حقوق میں سے ہے اور نبی مکرم ﷺ کی سفارش بہت سے حقوق کے ابطال کا سبب بنتی ہے، کیوں کہ مسلمانوں کے دلوں میں آپ ﷺ کی بہت زیادہ قدر و منزلت ہے اور آپ ﷺ کی سفارش کی شان مقید ہے۔ پھر بعض اہلِ حقوق کے دل رسول اللہ ﷺ کا اکرام و احترام کرتے ہوئے خوشی سے مان جاتے ہیں اور فی الحقیقت ان میں سے بعض کے دل خوشی سے اس کی قبولیت پر آمادہ نہیں ہوتے، جیسا کہ صحیح میں ثابت شدہ بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَغَّبَهَا فِي الرُّجُوعِ إِلٰی زَوْجِهَا فَقَالَتْ: هَلْ تَأْمُرُنِي بِذٰلِكَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟! فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ، فَلَمْ تَرْضَ بِذٰلِكَ، وَلَمْ تَرْجِعْ إِلَیْهِ»[2]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے ان کو اپنے خاوند کی طرف پلٹ جانے کی رغبت دلائی تو انھوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ مجھے اس کا حکم دے رہے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: میں تو سفارش کر رہا ہوں، تو وہ اس پر راضی نہ ہوئی اور اپنے خاوند کی جانب رجوع نہ کیا۔''

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٢٥٠٧) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٩٧٩) سنن أبي داود، رقم الحدیث (٢٢٣١)

اسی طرح ہوازن کے قیدیوں کے بارے میں ہوا، جب انھوں نے اپنے اموال اور قیدی واپس لوٹانے کا مطالبہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

«أَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، وَقَدْ كُنْتُ إِسْتَأْنَيْتُ بِكُمْ فَلَمْ تَأْتُوا فَاخْتَارُوا إِمَّا السَّبْيَ وَإِمَّا الْمَالَ»[1]

''مجھے بات وہ پسند ہے جو سچی ہو، میں نے تم کو مہلت دی مگر تم آئے ہی نہیں، تم لوگ دو میں سے ایک چیز اختیار کرلو، قیدی یا مال۔''

پس انھوں نے قیدی اختیار کر لیے تو نبی مکرم ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے خوش دلی سے ان کو واپس کرنے پر آمادہ ہونے کے بعد ان کو قیدی واپس کر دیے۔ آپ ﷺ نے ان کی ظاہری خوش دلی پر اکتفا نہ کیا، بلکہ جان پہچان رکھنے والوں کو حکم دیا کہ وہ خوش دلی اور رضا کے ساتھ یہ کام کرنے والوں کی دوسروں سے تمیز کریں۔ بہر حال یہ ساری حدیث صحیح میں موجود ہے۔

قصہ کوتاہ اسلام اور مسلمانوں کی طرف لوٹنے والی مصلحت اور بعض کے بعض پر ثابت حقوق کے علاوہ کے بارے میں نبی مکرم ﷺ اسی طرح کا معاملہ کرتے تھے، چنانچہ یہ نہیں کہا جا سکتا: آپ ﷺ نے دوسرے کو کیسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا اور قرض خواہ سے سفارش نہ کی۔ جی ہاں! آپ ﷺ بعض اوقات جھگڑے کے وقت صلح کرانے کی غرض سے اس کی رغبت دلاتے تھے، جیسا کہ صحیح میں ان دو آدمیوں کے بارے میں روایت کیا گیا ہے جو مسجد میں جھگڑ رہے تھے تو آپ ﷺ نے قرض کو آدھا معاف کرنے کی طرف اشارہ کیا اور قرض دار کو حکم دیا کہ وہ جلدی سے باقی قرض ادا کرے۔[2]

یہ بھی نہیں کہا جاسکتا: کیا جنازہ پڑھنے سے رکنا اسی مقروض کے ساتھ خاص ہے جس نے اتنا مال نہ چھوڑا جس کے ساتھ قرض ادا ہو سکے یا یہ عام ہے؟ کیوں کہ سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی سابقہ حدیث اختصاص پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ وہ جو فوت ہوا اور اتنا مال چھوڑا جس سے قرض ادا ہو سکے گویا کہ وہ قرض ادا کرنے والے کے حکم میں ہے، کیوں کہ یہ قرض اس کے ترکے سے وارثوں کو حصے دینے سے پہلے نکالا جائے گا۔ نیز سابقہ کلام سے یہ معلوم ہو چکا کہ مقروض پر جنازہ پڑھنے کو ترک کرنے والا عمل منسوخ ہے۔ چنانچہ اس کا نسخ ثابت ہونے کے بعد مقروض پر جنازہ پڑھنے کو ترک کرنے والے عمل کا مقتضا باقی نہ رہا، نہ زمانۂ نبوت میں اور نہ اس کے بعد آج تک، کیوں کہ اس باب میں خطاب سلطان اور اموات کے ترکے کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر ان کا اتنا ترکہ ہو جس سے قرض کا چکانا ممکن ہو اور سلطان

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٦٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٦٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٨)

بھی موجود نہ ہو یا سلطان تو موجود ہو مگر اس کے پاس الٰہی اموال میں سے کچھ نہ ہو جس کے ساتھ وہ قرض اتار سکے یا اس کے پاس مال تو ہے مگر وہ شرعِ نبوی کا حامل نہ ہو اور وہ شرعِ نبوی الٰہی اموال کے ذریعے قرضوں کو ادا کرنا ہے، اگرچہ اس کے ترک اور واجب سے غفلت پر اس کی طرف الٰہی خطاب متوجہ ہوتا ہے۔

لیکن یہ خطاب مقروض کے ترکے سے قرض کے تعلق کو ساقط کرنے کا موجب نہیں ہے، کیوں کہ قرض کا تعلق ترکے کے ساتھ ہے اور اس ترکے کے ذریعے یہ قرض چکانے کے سلسلے میں مخاطب وارث ہے، کیوں کہ یہ حق مسلمان میت کے ترکے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور یہاں پر ترکہ موجود ہے۔ سلطان کا اپنے ذمے واجب کو ادا نہ کرنا قرض خواہ کے ٹالنے اور وارث کے مقروض کے ترکے پر مطلق العنان اور خود مختار بن بیٹھنے کو جائز نہیں قرار دیتا۔ لہٰذا بلاشبہہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی کتابِ عزیز میں فرماتا ہے:

﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء: ۱۱]

''اس وصیت کے بعد جو وہ کر جائے یا قرض (کے بعد)۔''

لہٰذا یہ گمان کرنا ممکن نہیں ہے کہ سلطان کی طرف لوٹنے والا خطاب مقروض کے ترکے سے خطاب کو ساقط کرنے والا ہے۔ یا سلطان کے ٹال مٹول کرنے پر وارث کے لیے بھی قرض خواہ کو ٹالنا اور مقروض کے ترکے پر خود مختار بن جانا جائز ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس قول کا کوئی قائل ہے اور نہ شرع وعقل ہی اس کو جائز قرار دیتی ہے، کیوں کہ یہ امر بندوں کے اموال کو رائیگاں کرنے کو مستلزم ہے۔ خاص طور پر ان زمانوں میں جن میں اس مصرف کے لیے اموالِ الٰہیہ میں سے کوئی حصہ باقی نہیں رہتا۔ پھر یہ کہ باطل کو مستلزم چیز بھی باطل ہوتی ہے۔ نیز اس سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر عمل کا رائیگاں جانا لازم آتا ہے: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ نیز اس سے قرض ادا کرنے کے سلسلے میں وارد ہونے والے بہت سے دلائل پر عمل کو بھی رائیگاں کرنا لازم آتا ہے، جب کہ میت کا قرض ادا کیے بغیر ترکے میں وارث کا کوئی حق نہیں ہے۔ ہمارا کلام اسی کے بارے میں ہے کہ خطابِ الٰہی کا تعلق اس سلطان کے ساتھ ہے جس نے مقروض کا قرض نہیں چکایا یا قرضوں کے ساتھ ہے، چنانچہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر چکے ہیں جس پر کسی اضافے کی گنجایش نہیں ہے۔

اگر وہ کہیں کہ اس ظالم کا جنازہ پڑھنے کا حکم کیا ہے جو ظلم کے ذریعے لوگوں کے مال چھین لیتا ہے؟

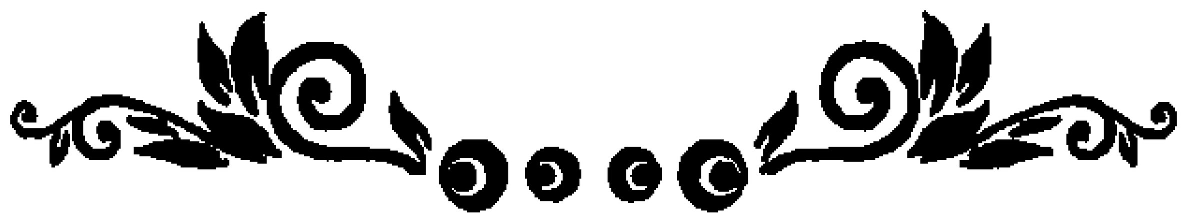
تو میں کہوں گا: اگر مقروض کا جنازہ پڑھنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا تو بہ نسبت مقروض کے ظالم اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا جنازہ نہ پڑھا جائے، لیکن جب وہ منسوخ ہے تو پھر ظالم اور سارے نافرمانوں پر جنازے کے ترک کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی ہے۔ سوائے ان مساکین کے جو تقلید پر جمے ہوئے یہ گمان کرتے ہیں کہ فاسق کا

جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے، جب کہ اس پر کوئی علم کی نقل شدہ دلیل نہیں ہے۔

نبی مکرم ﷺ کے مقروض پر جنازے کو ترک کرنے سے فاسق پر جنازے کو ترک کرنے پر استدلال کرنا دو وجہ سے درست نہیں ہے: پہلی وجہ: بلاشبہہ یہ عمل منسوخ ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری وجہ: بالفرض وہ ابھی بھی ثابت اور غیر منسوخ ہو تو اس کے باوجود اس میں یہ حکم کہاں ہے کہ مقروض کا جنازہ نہ پڑھا جائے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: «صَلُّوا عَلیٰ صَاحِبِكُمْ»[1]

چنانچہ یہ تو مقروض کا جنازہ پڑھنے کی دلیل ہے۔ یہ نبی مکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے قائم مقام خلفائے راشدین اور ائمہ عادلین کے علاوہ پر قطعی طور پر لازم قرار دیتا ہے کہ وہ مقروضوں کا جنازہ پڑھیں، کیوں کہ وہ اس نمازِ جنازہ کے وجوب کے بارے میں تمام مسلمانوں کی طرح ہے اور یہی حال تمام نافرمان مسلمانوں کا ہے، بلکہ یہ لوگ اطاعت گزار مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہیں کہ ان کا جنازہ پڑھا جائے، کیوں کہ نافرمان مسلمان، بندوں کے ان پر جنازہ پڑھنے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سفارش کے زیادہ ضرورت مند ہیں اور شرع و عقل میں اس نمازِ جنازہ سے کوئی مانع بھی وارد نہیں ہوا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اگرچہ احکامِ اسلام پر عمل کرنے میں مسلمانوں کے مختلف مراتب ہیں، مگر کلمۂ اسلام نے ان کو جمع کیا ہوا اور اس کی دعوت نے ان کو آپس میں جوڑا ہوا ہے۔ چنانچہ ہر ایک کو وہ حقوق حاصل ہیں جو تمام مسلمانوں کو حاصل ہیں، اس کے وہی فرائض ہیں جو دوسرے مسلمانوں کے فرائض ہیں۔ رہا ان میں سے نافرمان تو اس کا حساب اللہ عزوجل کے ذمے ہے، اگر چاہے تو اس کے حق میں سفارش کرنے والوں کی سفارش کو قبول کر کے اسے بخش دے اور اگر چاہے تو اسے عذاب دے، وہ جو کچھ کرتا ہے اس سے اس کے بارے میں سوال نہیں کیا جاتا، جب کہ لوگوں سے ان کے اعمال سے متعلق پوچھا جاتا ہے جو اللہ نے چاہا وہ ہوا اور جو اس نے نہ چاہا وہ نہ ہوا۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جس شخص کا جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا ہے وہ کافر و منافق شخص ہے، جیسا کہ یہ معلوم ہے مخفی نہیں ہے۔ انتہٰی، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] مسند أحمد (٤/٤٧، ٥٠) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٦٨) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦١)

84

حسن التعويل على تشييع الجنازة بالذكر والتهليل

(جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے بلند آواز سے ذکر کا حکم)

سوال جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے اسے باری باری کندھا دیتے وقت بلند آواز کے ساتھ "لا إله إلا الله" پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ بعض ملکوں میں جو اس قسم کا ذکر کیا جاتا ہے، کیا اس کی کوئی دلیل موجود ہے یا نہیں؟

جواب جنازے کے ساتھ چلتے ہوئے "لا إله إلا الله" پڑھنا اور مذکورہ طریقے سے ذکر کرنا زمانۂ نبوت اور قرونِ اولیٰ میں نہیں تھا، بلکہ ان قرون کے بعد والے زمانوں اور سلف صالحین کے ایام میں بھی نہیں تھا۔ مگر علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "الفتح الرباني" میں لکھا ہے: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ وہ اس ذکر سے ہے جو اشخاص، زمانوں اور جگہوں میں فرق کیے بغیر ہر حال میں مندوب الیہ ہے، لیکن اس کا محض بلند آواز میں ہونا تو اس میں کراہت کو واجب کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے، اگرچہ یہ خلافِ اولیٰ ہے۔ انتہیٰ [1]

متاخرین میں سے کسی نے اذکار کے ساتھ آواز بلند کرنے کے جواز میں ایک مستقل رسالہ تالیف کیا ہے۔ ممکن ہے کہ بعض اوقات آواز کا بلند کرنا بالخصوص مفید ثابت ہو اور یہ لوگوں کو امرِ موت کی یاد دہانی کرانا ہے اور شارع علیہ السلام نے کثرت سے موت کو یاد کرنے کا حکم دیا ہے۔[2] نیز اس میں سامع کو کھڑا ہونے اور جنازے کے ساتھ جانے کی رغبت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ جنازے میں شرکت کرنا سنت ہے، اس میں بہت سا اجر وثواب ہے۔[3] اس باب میں وارد ہونے والی احادیث جو بہت سے اجر وثواب کو متضمن ہیں وہ معروف ومشہور ہیں، لیکن اس معاملے میں اولیٰ یہ ہے کہ جنازوں کو اٹھاتے وقت اہلِ حرمین کے شعار کو اختیار کیا جائے اور وہ ان کا یہ کہنا ہے: (كان من أهل الخير رحمه الله) "یہ (جانے والا) اہلِ خیر میں سے تھا، اللہ تعالیٰ اس پر رحم فرمائے۔" اس شعار میں میت کے

---

[1] چونکہ شرعی نصوص اور زمانہ سلف سے ایسے کسی عمل کا ثبوت نہیں ملتا، اس لیے اس سے اجتناب ہی ضروری ہے۔

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٨٢٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٠٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥٨)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٧٩) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٤٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٠٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٨٢)

لیے جو خیر و بھلائی ہے وہ حدیث میں معروف ہے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ سے صحیح ثابت ہے:

«مَنْ شَهِدَ لَهُ أَرْبَعَةٌ أَوْ ثَلَاثَةٌ، أَوِ اثْنَانِ دَخَلَ الْجَنَّةَ»[1]

''جس (میت) کے حق میں چار یا تین یا دو بندے گواہی دیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔''

چنانچہ یہ حدیث صحیح ہے۔ آپ ﷺ کا یہ فرمان: «وَجَبَتْ» ''واجب ہوگئی'' اس شخص کے حق میں تھا جس کی اچھی تعریف کی گئی اور جس کے متعلق برے کلمات ادا کیے گئے۔ اس موضوع پر صحیح وغیرہ میں کئی ایک احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اگرچہ اہلِ حرمین کا یہ عمل عصرِ نبوت میں اور بعد کے زمانوں میں اس انداز سے ثابت نہیں ہے، لیکن فی الجملہ شارع علیہ السلام نے اس کو جائز و مباح قرار دیا ہے اور ہم کو اس فائدے کی خبر دی ہے جو اس کام کے کرنے پر میت کے حق میں مرتب ہوتا ہے۔ بلاشبہہ جنازے کے ساتھ شرکت کرنے والے اللہ تعالیٰ کے ہاں سفارش کرنے والوں کی صف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا جس میت پر تین صفیں[2] یا چالیس افراد یا سو افراد جنازہ پڑھیں تو اس کے متعلق یہ وارد ہوا ہے کہ یہ اس کی بخشش کے اسباب میں سے ہے۔ اس سلسلے میں احادیث معروف و مشہور ہیں، ہم ان کو ذکر کر کے کلام لمبا نہیں کریں گے۔

بلاشک و شبہہ اقرب الی الصواب اور اولیٰ بالعمل وہ ہے جو میت کو کفن دینے، اس کو دفن کرنے، جنازے میں شرکت کرنے اور اس کو دفن کرنے جیسے امور میں سنتِ صحیحہ سے ثابت ہے اور وہ عصرِ نبوت، قرونِ اولیٰ اور ایامِ سلف میں رائج تھا۔ اس پر اضافہ کیا جائے نہ کوئی کمی، والمهدي من هداه الله.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٤٩)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٦٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٩٠) یہ روایت اپنی سند میں محمد بن اسحاق مدلس راوی کی بنا پر ضعیف ہے۔

85

الورع عن اجتماعات لم یرد بہا الشرع

(غیر شرعی محافل میں شرکت کی ممانعت)

سوال مُردوں کے حق میں مساجد اور اسی طرح گھروں کے اندر قرآن خوانی کی محفلیں منعقد کرنے کے جو طریقے رائج ہیں ان کا کیا حکم ہے؟ اور ان تمام اجتماعات میں شرکت کا کیا حکم ہے جو شریعت سے ثابت نہیں ہیں؟

جواب اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر یہ اجتماعاتِ مبتدعہ معصیت سے خالی اور منکرات سے پاک ہوں تو جائز ہیں، کیوں کہ اجتماع فی نفسہٖ حرام نہیں ہے، خاص طور پر جب وہ اطاعت کے لیے ہو، جیسے تلاوتِ قرآن وغیرہ۔ اس تلاوت کو میت کے لیے کرنا کوئی نقصان دہ امر نہیں ہے، اس لیے کہ جنسِ تلاوت جماعتِ مجتمعین سے وارد ہوئی ہے، جیسا کہ درج ذیل حدیث میں ہے:

«اِقْرَءُوا عَلٰی مَوْتَاکُمْ یٰسٓ» [1] ''اپنے مرنے والوں پر سورت یٰسین پڑھا کرو۔''

یہ حدیث حسن ہے، لہٰذا جماعتِ حاضرین کی طرف سے مرنے والے کے پاس یا اس کی قبر پر سورت یٰس کی تلاوت کرنے میں اور پورے قرآن یا اس کے کچھ حصے کو پڑھنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جسے وہ مسجد میں یا گھر میں پڑھتے اور تلاوت کرتے ہیں۔

قصہ مختصر وہ مروجہ اجتماعات جو شریعتِ حقہ سے ثابت نہیں ہیں، اگر وہ منکرات سے خالی نہ ہوں تو ان میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے۔ منکرات و معاصی والی جگہوں میں شرکت فرما کر ظالم نفس کی حوصلہ افزائی کرنا حلال نہیں ہے۔ اگر یہ اجتماعات ان منکرات سے محفوظ و خالی ہوں اور ان میں صرف وہی کام ہوں جو جائز و مباح ہیں تو شریعت میں اس طرح کے مجتمعات کا منعقد نہ ہونا قابلِ تسلیم اعتراض نہیں ہے، کیوں کہ صحابہ راشدین اپنے گھروں میں، اپنی مساجد میں اور نبی مکرم ﷺ کے پاس اکٹھے ہوتے تھے، شعر پڑھتے تھے، خبروں کا تذکرے کرتے تھے اور کھاتے پیتے تھے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جس نے یہ کہا: کہ حرام کاموں سے خالی اجتماع بدعت ہے تو اس نے اپنے اس

---

[1] مسند أحمد (٢٦/٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٤٨) المستدرك للحاكم (٧٥٣/١) اس کی سند میں ابو عثمان راوی مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٦٨٨)

فتوے میں غلطی کی، بدعت تو وہ ہے جو دین میں ابتداع وایجاد کی جائے، چنانچہ یہ اجتماع اس طرح کا نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں: اطاعت پر مشتمل اجتماع بذاتِ خود بلاشک وشبہہ بدعت نہیں ہے۔ البتہ محفلِ میلاد وغیرہ جیسا اجتماع لازمی طور پر بدعت ہے۔ رہا مسجد میں یا گھر میں یا قبر پر میت کے لیے تلاوتِ قران کرنا، اگر یہ سنتِ مطہرہ کی کسی صحیح دلیل کے ساتھ ثابت ہے تو درست، ورنہ ممنوع اور سلف کے طریقے کے خلاف ہے۔ ہاں یہ معلوم ہے کہ سلف کا یہ طریقہ تھا کہ وہ مرنے والے کے پاس اس کی جان کنی کے وقت تلاوت کیا کرتے تھے، مگر اجتماع منعقد کیے بغیر۔ لہٰذا ((اقرءوا على موتاكم يس)) کا یہ مطلب نہیں کہ اہلِ میت کے تمام افراد اکٹھے ہو کر پڑھیں، بلکہ یہ ساری امت کو خطاب ہے، حتی کہ ہر ایک اپنے مرنے والے پر اس سورت کی تلاوت کرے۔ چنانچہ اس حدیث سے میت پر تلاوت کرنے کے لیے اجتماع پر احتجاج کرنا درست نہیں ہے۔ اس لحاظ سے ان ابواب وموضوعات میں احوط وبہتر یہ ہے کہ صرف سنتِ صحیحہ پر اکتفا کیا جائے۔ چناچہ ہر وہ اجتماع جو نبی مکرم ﷺ سے یا قرونِ اولیٰ سے ثابت ہو تو ثابت شدہ طریقے پر اس کی اقتدا کی جائے نہ اس میں زیادتی کی جائے نہ کمی اور جو ثابت نہ ہو، اگرچہ وہ بظاہر مستحسن ہو، بدعت شمار ہو گا، اس سے اجتناب و احتراز کرنا چاہیے۔ ایسا کیوں نہ ہو کہ اربابِ مذاہب کے اکثر استحسانات ان بدعات میں ہوتے ہیں، جن کی کوئی شرعی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ عارف و مجرب شخص پر یہ مخفی نہیں ہے، اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان کو ''تشریعِ جدید'' کا نام دیا ہے۔

بدعت کو سیئہ اور حسنہ کی طرف تقسیم کرنا مسکین مقلدین کا کام ہے، جنھوں نے اجتہادِ مجتہدین کے دائرے سے اپنے قدم باہر نہیں رکھے ہیں۔ ورنہ ہر عارف یہ جانتا ہے کہ سنت کا علم اور حدیث کی معرفت رکھنے والے اس بات پر متفق ہیں کہ بدعت چھوٹی ہو یا بڑی، جہاں سے بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو، گمراہی ہی ہے اور ہر گمراہی آگ میں لے جانے کا باعث ہے، جیسا کہ سنتِ مطہرہ سے صحیح دلائل اس پر دلالت کرتے ہیں اور اہلِ حق کا بھی یہی موقف ہے۔ بندھنِ تقلید کے قیدیوں میں سے جس کسی نے اس کے خلاف بات کی ہے وہ کسی شمار و قطار میں نہیں ہے، کیوں کہ اہلِ علم کے اجماع کے ساتھ ایسے لوگ اہلِ علم میں سے نہیں ہیں، جیسا کہ ابن عبدالبر اور صاحب الایقاظ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



86

عمارة المعابد بجهر الأذكار في المساجد

(مساجد میں جہری آواز سے ذکر کرنے کا حکم)

سوال مساجد میں جہری آواز کے ساتھ اذکار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہاں اس سوال کے جواب میں بات کے دامن کو پھیلانے اور لمبا کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ کتابِ عزیز میں جو بعض جگہوں کے ساتھ خاص اور ہر جگہ میں عام اللہ کے ذکر کا مندوب ہونا وارد ہوا ہے، اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھنے والے کو بس اس پر اکتفا کرنا چاہیے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا ۝ وَّسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا ۝ هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتُهٗ ﴾ [الأحزاب: ۴۱۔۴۳]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ کو یاد کرو، بہت یاد کرنا۔ اور اس کی تسبیح کرو، پہلے پہر اور پچھلے پہر۔ وہی ہے جو تم پر صلاۃ بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے۔''

نیز اس کا فرمان ہے:

﴿ وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ ﴾ [الأحزاب: ۳۵]

''اور اللہ کا بہت ذکر کرنے والے مرد اور ذکر کرنے والی عورتیں۔''

مزید فرمایا:

﴿ فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا ﴾ [البقرة: ۲۰۰]

''پھر جب تم اپنے حج کے احکام پورے کر لو تو اللہ کو یاد کرو، اپنے باپ دادا کو تمھارے یاد کرنے کی طرح، بلکہ اس سے بڑھ کر یاد کرنا۔''

اور فرمایا:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوْا وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴾ [الأنفال: ۴۵]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم کسی گروہ کے مقابل ہو تو جمے رہو اور اللہ کو بہت یاد کرو، تاکہ تم فلاح پاؤ۔''

ایک جگہ فرمایا:

﴿ فَاذْكُرُوْنِیْۤ اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِیْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ ﴾ [البقرة: ۱۵۳]

''سو تم مجھے یاد کرو، میں تمھیں یاد کروں گا اور میرا شکر کرو اور میری ناشکری مت کرو۔''

پھر فرمایا:

﴿ اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ ؕ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ ﴾ [الرعد: ۲۸]

''وہ جو ایمان لائے اور ان کے دل اللہ کی یاد سے اطمینان پاتے ہیں، سن لو! اللہ کی یاد ہی سے دل اطمینان پاتے ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿ وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِیْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِیْشَةً ضَنْكًا ﴾ [طٰه: ۱۲٤]

''اور جس نے میری نصیحت سے منہ پھیرا تو بے شک اس کے لیے تنگ گزران ہے۔''

مزید فرمایا:

﴿ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ ؕ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ ؕ وَلَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ ؕ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]

''اور نماز قائم کرو، بے شک نماز بے حیائی اور برے کاموں سے روکتی ہے اور یقیناً اللہ کا ذکر سب سے بڑا ہے۔''

اسی طرح فرمایا:

﴿ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَاۤ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ۚ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَاُولٰٓىِٕكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ ﴾ [المنافقون: ۹]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تمھارے مال اور تمھاری اولاد تمھیں اللہ کی یاد سے غافل نہ کر دیں اور جو ایسا کرے تو وہی لوگ خسارہ اٹھانے والے ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿ وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْهِ فَنَادٰى فِی الظُّلُمٰتِ اَنْ لَّاۤ اِلٰهَ اِلَّاۤ اَنْتَ سُبْحٰنَكَ ۖ اِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ ۝ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ ۙ وَنَجَّیْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ ؕ وَكَذٰلِكَ نُـْۨجِی الْمُؤْمِنِیْنَ ﴾

[الأنبياء: ۸۷۔۸۸]

''اور مچھلی والے کو، جب وہ غصے سے بھرا ہوا چلا گیا، پس اس نے سمجھا کہ ہم اس پر گرفت تنگ نہ کریں

گے تو اس نے اندھیروں میں پکارا کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو پاک ہے، یقیناً میں ظلم کرنے والوں سے ہوگیا ہوں۔ تو ہم نے اس کی دعا قبول کی اور اسے غم سے نجات دی اور اسی طرح ہم ایمان والوں کو نجات دیتے ہیں۔‘‘

یہ بعض قرآنی آیات ہیں جو اس سوال کے وقت میرے ذہن میں آئیں۔ ان آیات میں ذکر کو جہر یا اسرار، بلند آواز یا پست آواز کے ساتھ، اجتماع یا انفراد کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر طرح سے ذکر کرنا مشروع ہے۔ سنتِ مطہرہ میں ذکر کے جو فضائل بیان ہوئے ہیں اگر ان میں سے صرف ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہی ہوتی تو وہی کافی ہوتی، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((قَالَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِيْ بِيْ، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِيْ، فَإِنْ ذَكَرَنِيْ فِيْ نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِيْ نَفْسِيْ، وَإِنْ ذَكَرَنِيْ فِيْ مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِيْ مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُ)) (وهذا الحديث فی الصحيحين وغيرهما)[1]

’’اللہ عزوجل نے فرمایا: میں اپنے بندے کے گمان کے مطابق (اس سے معاملہ کرتا) ہوں، اور جب وہ مجھے یاد کرتا ہے تو میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں، اگر وہ مجھے اپنے دل میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اسے دل میں یاد کرتا ہوں اور اگر وہ کسی جماعت میں میرا ذکر کرتا ہے تو میں ان سے بہتر (فرشتوں کی) جماعت میں اس کا ذکر کرتا ہوں۔‘‘

اس حدیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ کے واسطے سے[2] اور ابن شاہین رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے بیان کیا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں معمر بن زائدہ راوی ہے جس کے بارے میں امام عقیلی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی حدیث پر متابعت نہیں کی جاتی ہے۔ امام ابو داود طیالسی رحمہ اللہ نے اور امام احمد رحمہ اللہ نے مسند میں انس رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ان سے بیان کیا ہے۔[3] امام مسلم رحمہ اللہ نے ابو ذر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے۔[4] یہ حدیثِ قدسی ہے جو جہری اور مخفی دونوں طرح ذکر کرنے، اجتماعی اور انفرادی ذکر کرنے کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے۔ امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے ابو موسی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے، انھوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٩٧٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٧٥)

[2] مسند أحمد (٤١٣/٢)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٠٩٨)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٨٧)

«اَلَّذِيْ يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِيْ لَا يَذْكُرُ كَمَثَلِ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ»①

''جس گھر میں اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے وہ زندہ کی طرح ہے اور جس گھر میں اللہ کا ذکر نہیں کیا جاتا وہ مردہ کی طرح ہے۔''

مسلم کی ایک حدیث ان الفاظ میں مروی ہے:

«مَثَلُ الْبَيْتِ الَّذِيْ يُذْكَرُ اللّٰهُ فِيْهِ وَالَّذِيْ لَا يُذْكَرُ اللّٰهُ فِيْهِ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ»②

''جس گھر میں اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے وہ زندے کی طرح ہے اور جس گھر میں اللہ کا ذکر نہیں کیا جاتا وہ مردے کی طرح ہے۔''

یہ سب احادیث اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ جہری طور پر اور مخفی طور پر ذکر کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ تفصیل کو ترک کرنا مقال میں عموم کے مقام و مرتبے میں ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے، امام مسلم رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ اور ابو سعید رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا يَقْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَا ئِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِيْنَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللّٰهُ فِيْمَنْ عِنْدَهُ»③

''جب کچھ لوگ اکٹھے بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتے ہیں تو فرشتے انھیں گھیر لیتے ہیں، رحمت ان کو ڈھانپ لیتی ہے، ان پر سکینت نازل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاں فرشتوں کے پاس ان کا تذکرہ فرماتا ہے۔''

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ،④ عبد بن حمید،⑤ ابو یعلیٰ موصلی⑥ اور ابن حبان رحمہم اللہ⑦ نے اس حدیث کو ان دونوں کے واسطے سے بیان کیا ہے۔ نیز ابن شاہین نے ''الترغیب والترھیب'' میں کہا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔⑧ امام احمد رحمہ اللہ نے مسند میں،⑨ ابو یعلیٰ موصلی رحمہ اللہ⑩ نے، امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الأوسط میں⑪ اور ضیا

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧٩)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٧٩)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠٠)

④ مصنف ابن أبي شيبة (٦٠/٦)

⑤ مسند عبد بن حميد (٢٧٢/١)

⑥ مسند أبي يعلىٰ (٤٤٤/٢)

⑦ صحيح ابن حبان (١٣٦/٣)

⑧ الترغيب لابن شاهين (٤١٠/١)

⑨ مسند أحمد (٢٥٢/٢)

⑩ مسند أبي يعلىٰ (١٦٧/٧)

⑪ المعجم الأوسط (١٥٤/٢)

مقدسی رحمہ اللہ نے المختارہ میں انس رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے،[1] نیز امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں،[2] امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الإیمان میں[3] اور ضیاء مقدسی رحمہ اللہ نے المختارہ میں سہل بن حنظلہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے، امام بیہقی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے۔

مذکورہ بالا حدیث ذکر کے لیے اجتماع کی مشروعیت کے بارے میں صریح اور واضح ہے، عام اس کے کہ وہ جہری طریقے پر ہو یا مخفی، بلکہ یہاں پر جہر زیادہ ظاہر ہے، اور وہ اس بنا پر کہ اجتماع اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

امام بخاری و مسلم وغیرہما کے ہاں اسی طرح کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ لِلّٰهِ مَلَائِكَةً يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ، فَإِذَا وَجَدُوا قَوماً يَذْكُرُونَ اللّٰهَ تَنَادَوْا: هَلُمُّوا إِلٰى حَاجَتِكُمْ فَيَحُفُّونَهُمْ بِأَجْنِحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ ...»[4]

''اللہ تعالیٰ کے کچھ فرشتے ہیں جو اہلِ ذکر کو تلاش کرتے ہوئے راستوں میں چکر لگاتے رہتے ہیں، جب وہ کچھ لوگوں کو اللہ کا ذکر کرتے ہوئے پا لیتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو آواز دیتے ہیں، اپنے مقصد (اہلِ ذکر) کی طرف آؤ، پس وہ اپنے پروں کے ذریعے ان کو گھیر لیتے ہیں آسمان تک۔''

امام مسلم، ترمذی اور نسائی رحمہم اللہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس جیسی درج ذیل حدیث بیان کی ہے:

«أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ خَرَجَ عَلٰى حَلْقَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: مَا أَجْلَسَكُمْ؟ قَالُوا: جَلَسْنَا نَذْكُرُ اللّٰهَ عَلَى مَا هَدَانَا لِلإِسْلَامِ وَ مَنَّ بِهِ عَلَيْنَا قَالَ: آللّٰهِ مَا أَجْلَسَكُمْ إِلَّا ذٰلِكَ؟ قَالُوا: آللّٰهِ مَا أَجْلَسَنَا إِلَّا ذٰلِكَ، قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَسْتَحْلِفْكُمْ تُهْمَةً، وَلٰكِنَّهُ أَتَانِي جِبْرِيْلُ فَأَخْبَرَنِي أَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ بَاهىٰ بِكُمُ الْمَلَائِكَةَ»[5]

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے ایک حلقے میں تشریف لائے اور فرمایا: تم یہاں کیوں بیٹھے ہو؟ انھوں نے عرض کی: ہم اللہ کا ذکر کرنے اور اس بات پر اس کا شکر ادا کرنے کے لیے بیٹھے ہیں کہ اس نے اسلام کی طرف ہماری راہنمائی فرمائی اور اس کے ذریعے ہم پر احسان کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم اللہ کی قسم

[1] الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٧/٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦)
[2] المعجم الكبير (٦/٢١٢)
[3] شعب الإيمان (٢/٦٧)
[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٠٤٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٨٩)
[5] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠١) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٧٩) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٤٢٦)

کھاتے ہو کہ تم صرف اسی لیے بیٹھے ہو؟ انھوں نے عرض کی: اللہ کی قسم! ہم صرف اسی لیے بیٹھے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تمھارے متعلق کسی بدگمانی کی وجہ سے قسم نہیں کھلائی، بلکہ جبریل علیہ السلام میرے پاس تشریف لائے تو انھوں نے مجھے بتایا کہ اللہ عزوجل تمھاری وجہ سے فرشتوں پر فخر فرما رہا ہے۔''

بہر حال اس باب میں بہت سی احادیث ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: حِلَقُ الذِّكْرِ))[1]

''جب تم باغاتِ جنت کے پاس سے گزرو تو وہاں سے کھا لیا کرو، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی: باغاتِ جنت کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ذکر کے حلقے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے مسند میں[2] اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الإیمان میں[3] ان سے مروی حدیث بیان کی ہے۔ امام مناوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی اسناد اور اس کے شواہد مل کر صحت کے درجے میں پہنچ جاتے ہیں۔ امام طبرانی رحمہ اللہ نے اسے المعجم الکبیر میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے[4] اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے۔[5] امام ابو یعلیٰ نے،[6] بزار نے[7] اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں[8] اور حاکم رحمہ اللہ[9] نے مستدرک میں بیان کیا اور کہا ہے: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے، اور وہ اسی پر دلالت کرتی ہے جس پر اس کا ماقبل دلالت کرتی ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

امام بزار رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر اور المعجم الأوسط میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

(1) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥١٠)

(2) مسند أحمد (١٥٠/٣)

(3) شعب الإيمان (٣٩٨/١)

(4) المعجم الكبير (٩٥/١١)

(5) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٠٩)

(6) مسند أبي يعلىٰ (١٥٥/٦)

(7) مسند البزار (٢٩٠/٢)

(8) المعجم الكبير (٧٧/٢٠)

(9) المستدرك للحاكم (٦٧١/١)

«ذَاكِرُ اللّٰهِ فِيْ الْغَافِلِيْنَ بِمَنْزِلَةِ الصَّابِرِ فِيْ الْفَارِّيْنَ»[1]

''غفلت کے شکار لوگوں میں اللہ کا ذکر کرنے والا میدان جہاد سے فرار اختیار کرنے والوں میں ثابت قدم رہنے والے کے مقام و مرتبے میں ہے۔''

اس کی اسناد کے راوی ثقہ ہیں۔

نیز اسے ابونعیم رحمہ اللہ نے ''الحلیۃ''[2] میں اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الإیمان[3] میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے اور اس کی اسناد میں کلام ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس حدیث میں بلند آواز کے ساتھ ذکر کرنے کی مشروعیت پر بہت بڑی دلالت پائی جاتی ہے، کیوں کہ غفلت کا شکار شخص ذکر کی آواز سن کر ہی متنبہ ہوتا ہے۔ انتھیٰ

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«أَكْثِرُوْا ذِكْرَ اللّٰهِ حَتّٰى يَقُوْلُوْا: مَجْنُوْنٌ»[4]

''اس کثرت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو کہ لوگ تمھیں پاگل کہیں۔''

نیز امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں انھی سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے۔[5] امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں اور امام حاکم رحمہ اللہ[6] نے مستدرک میں بیان کیا ہے اور کہا ہے: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی أمالی میں اسے حسن کہا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام ابن حبان اور حاکم رحمہما اللہ کا اس کو صحیح کہنا اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اسے حسن کہنا امام ابو یعلیٰ رحمہ اللہ کے اس قول کی تردید کرتا ہے کہ اس کی اسناد میں دراج ہے، اور اس میں ضعف ہے اور وہ جہرِ ذکر کی مشروعیت پر واضح دلالت کرتی ہے۔ انتھیٰ

یہ احادیث جس طرح جہرِ ذکر پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح ان سے مساجد میں ذکر کی مشروعیت ظاہر ہوتی

---

① مسند البزار (١٦٦/٥) المعجم الكبير (١٦/١٠) المعجم الأوسط (٩٠/١) ضعيف الجامع (٣٠٣٦) اس کی سند میں واقعی سخت ضعیف، بلکہ متہم تک ٹھہرایا گیا ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٦٧٢)

② حلية الأولياء (٢٦٨/٤)

③ شعب الإيمان (٤١٢/١)

④ صحيح ابن حبان (٩٨/٣)

⑤ مسند أحمد (٦٨/٣)

⑥ المستدرك للحاكم (٤٩٩/١)

ہے، بلکہ مساجد تو اس ذکرِ الٰہی ہی کے لیے بنائی گئی ہیں۔ یہ بعض مسکین مقلدین جہرِ ذکر کی ممانعت میں اور بعض دوسرے اس کے جواز کے بیان میں اہلِ علم کے اقوال سے چمٹے ہوئے ہیں اور آیات و احادیث کو پر تعسف و پر تکلف توجیہات کے ذریعے استدلال کے درجے سے نیچے گراتے ہیں، اس پر کوئی علم کی نقل شدہ دلیل نہیں ہے۔ بعض اوقات مسکین مقلد بذاتِ خود وہاں تک پہنچ جاتا ہے، جہاں تقلید کے دشمن بھی نہیں پہنچ پاتے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

يقولون أقوالا ولا يعرفونها   وإن قيل هاتوا حققوا لم يحققوا

''وہ ایسے اقوال بولتے اور کہتے ہیں جن کو وہ جانتے پہچانتے نہیں ہیں اور اگر کہا جائے آؤ ان کو ثابت کرو، تو وہ انھیں پایہ ثبوت تک نہیں پہنچاتے۔''

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



87

القمر الباهر على حكم درس الكتب الحديثية في المساجد وقصر أحاديث الصفات على الظاهر

(مساجد میں کتبِ حدیثیہ پڑھنے اور احادیثِ صفات کو ظاہری مفہوم پر محمول کرنے کا بیان)

سوال مساجد میں کتبِ احادیث پڑھنے کا کیا حکم ہے، جب کہ عوام الناس ان کو سن رہے ہوں اور صفات وغیرہ کی احادیث کو ان کے ظاہری مفہوم پر مقصور رکھتے ہوں؟

جواب اس سوال کے جواب کے لیے خاصی تفصیل کی ضرورت ہے، کیوں کہ اس مسئلے پر کلام کئی شاخوں میں پھیلتا ہے جن کا ایک مستقل رسالے ہی میں احاطہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں بعض مباحث پر اقتصار و اکتفا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جان لینا چاہیے کہ مسلمانوں کے مجتمعات میں سنتِ مطہرہ کی کتابوں کو پڑھانا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے لے کر ہمارے آج کے اس زمانے تک تمام اہلِ اسلام کے ہاں ایک مستحسن عمل رہا ہے، قربِ (الٰہی) کے حصول کی ایک بہت بڑی قسم اور تعلیم و تعلم کے اعلا مراتب میں شمار ہوتا رہا ہے۔ باوجود اختلافِ مذاہب کے اور اہلِ علم کی مخالف آرا کے مسلمانوں کے تمام علاقوں اور ملکوں میں کسی نے اس کا انکار کیا اور نہ کوئی انکار کر سکتا ہے۔ بعض ممالک میں بطورِ خاص، جیسے یمن ہے، اس کی مساجد قدیم زمانے سے نئی اور پرانی کتبِ حدیث کی قراءت، اہلِ حدیث کے کابرا عن کابر أبا عن جد ہر صدی اور دور میں دوسروں سے یہ کتابیں اخذ کرنے کے ذریعے آباد رہی ہیں۔ ہر دور کے لوگوں نے زمانوں اور صدیوں کے گزرنے کے ساتھ ان کتابوں کو اپنے سے پہلوں سے اپنے سے بعد والوں کو روایت کیا ہے۔ جو شخص اس صورت حال کی حقیقت کو جاننے میں شک کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ وہ اس شان و مقام کے ائمہ کی کتبِ تواریخ پڑھ لے۔ ان کی مسموعات، اسانید، مرویات اور مولفات میں نظر دوڑا لے، اس قراءت و نظر کے ذریعے اس پر اس معاملے کی حقیقت واضح ہو جائے گی۔

جب اس طریقے سے اہلِ علم کا اجماع ثابت ہو چکا تو املائے حدیث کے وقت عام لوگوں کو مساجد، مشاہد،

محافل اور منازل میں کتبِ حدیث کی قراءت سے روکنا چند اسباب کی وجہ سے درست نہیں ہے:

پہلا سبب:

ان (عوام الناس) کا املائے حدیث کی مجالس میں حاضر ہونا قدیم زمانوں سے چلا آتا ہے۔ گویا مساجد وغیرہ میں کتبِ سنت کی قراءت پر یہ اجماع لوگوں کے حاضر ہونے کے جواز اور ان کو نہ روکنے پر اجماع ہے۔

دوسرا سبب:

لازمی اور ضروری طور پر یہ بات معلوم ہے کہ نبی مکرم ﷺ ان کتابوں میں موجود احادیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو سکھایا کرتے تھے اور ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں خاص و عام عالم و جاہل سب ہی ہوتے تھے۔ اگر مساجد وغیرہ میں عوام الناس کا املائے حدیث کو محض سننا کوئی مانع ہوتا تو نبی مکرم ﷺ کے لیے ان احادیث کو عام صحابہ میں سنانے سے بھی مانع ہوتا، کیوں کہ دونوں مانع ایک ہی علت رکھتے ہیں۔ لازم باطل ہوتا ہے تو ملزوم بھی اس کی طرح باطل ہوتا ہے اور یہاں ملازمت اس علت میں اشتراک ہے اور لازم کا باطل ہونا بالا جماع ثابت ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: نبی مکرم ﷺ یہ متشابہ احادیث عام صحابہ کے سامنے بیان ہی نہیں کرتے تھے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ کے لیے جائز ہے اور نہ ہی یہ آپ ﷺ کے شایانِ شان ہے کہ آپ ﷺ باطل اعتقاد پر عوام الناس کو برقرار رکھیں، نیز اس لیے کہ ہم کہیں گے: محدث کے لیے لائق یہ ہے کہ وہ عام حاضرین کے لیے اس قراءت کو واضح کر کے بیان کرے جس کا مفہوم ظاہرِ حدیث کے خلاف ہو یا مؤول ہو یا منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا مخصص ہو یا مقید ہو۔ ان کو اس حال میں نہ چھوڑے کہ وہ ایسی چیز پر تمسک کر لیں جس پر تمسک کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ مفروض یہ ہے کہ محدثِ مذکور اس کام کا اہل ہو اور اس مرتبے کو پہنچنے والا ہو، جس میں اس کا حدیث بیان کرنا درست اور صحیح ہو اور اگر وہ اس بیان کا اہل نہ ہو تو وہ اور دوسرے عام لوگ اس کے مشابہ ہوں گے جس کے بارے میں لوگوں نے کہا ہے:

کبهیمة عمیاء قاد زمامها أعمی علی عوج الطریق الحائر

''اس اندھی سواری کی طرح جس کی لگام ایک اندھا شخص تھامے ہوئے ہے اور اسے لے کر ٹیڑھے میڑھے اور حیران کن راستے پر چل رہا ہے۔''

تیسرا سبب:

عام لوگوں کی حاضری میں املائے حدیث کے جواز پر دلالت کرنے والے دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ ہم قطعی طور پر یہ جانتے ہیں کہ قرآن کریم صفات اور متشابہ احکام پر مشتمل ہے جس طرح کہ سنت ان جیسی یا ان سے زیادہ صفات اور متشابہ احکام پر مشتمل ہے۔ اگر اس علت کی بنا پر احادیث سننا جائز نہیں تو پھر ان کے لیے تعلیم قرآن

اور اس کا سننا بھی جائز نہ ہونا چاہیے، کیوں کہ دونوں کی علت ایک ہے اور یہ مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے کہ وہ اپنے بچوں اور بچیوں کو ہمیشہ کتاب اللہ کی تعلیم دیتے رہے اور یہ بچے اپنی صغرسنی کی وجہ سے جس طرح معارفِ علمیہ سے خالی ہیں اسی طرح اس کمالِ عقل سے بھی عاری ہیں جس کا فہم وتمیز میں بڑا دخل ہے، تو اس لازم کا التزام کرنا کیسے ممکن ہے جو مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ باطل ہے۔

چوتھا سبب:

مساجد میں عام لوگوں کے سماع کو کتبِ سنت کی قراءت سے مانع اعتبار کرنے سے مساجد کا علومِ کثیرہ سے خالی اور ویران کرنا لازم آتا ہے جس میں قرآن اور اس کے علوم شامل ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ نیز ان میں علمِ فقہ بھی شامل ہے، جو تمام علاقوں میں مسلمانوں کا بھروسا اور سہارا ہے اور جس میں یہ رخصتیں موجود ہیں جو متبع کو گمراہوں اور ملحدوں کے ساتھ ملا دیتی ہیں۔ ان مساجد میں عام لوگوں کی موجودگی میں علمِ فقہ کی قراءت کرنے سے اس بات کا گمان اور خدشہ ہے کہ وہ عام لوگ ان رخصتوں پر عمل شروع کر دیں گے، جس طرح گمان کرنے والے کے گمان میں کتبِ سنت کی قراءت میں یہ خدشہ ہے کہ وہ سنی ہوئی ایسی باتوں پر عمل شروع کر دیں گے جن پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ ان دو خدشوں اور استلزاموں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ ان دونوں کا مفاد یہ ہے کہ عامی ایسی چیزوں کا اعتقاد کرنے لگے گا جو جائز نہیں ہیں۔

ان علوم سے ایک وہ علم الکلام ہے جس میں اتنی کثرت کے ساتھ مردود شبہات اور باطل اقوال ہیں جو دیگر علوم میں نہیں پائے جاتے، حتی کہ اہلِ کلام نے اس علم کے اندر یہود ونصاریٰ کے اقوال معطلہ، ملاحدہ اور زنادقہ کے مذاہب حکایت کیے ہیں، بلکہ وہ تمام اہلِ ملل ونحل کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مساجد میں ان کی قراءت کے وقت یہ گمان ہے کہ عام لوگ وہاں حاضر ہوں گے۔ نیز یہ کفری مذہب کے اعتقاد کو مستلزم ہے۔ چنانچہ ان علوم کی قراءت سے جو حرج ہوتا ہے وہ کتبِ حدیث کی قراءت کے حرج سے زیادہ ہے، کیوں کہ حدیث تو محمد مصطفیٰ ﷺ کے اقوال وافعال ہیں۔

علمِ اصولِ فقہ کا بھی یہی حال ہے جو ہر قسم کی مباحث پر مشتمل ہے، اگر عام آدمی ان کو سن لے اور ان پر اعتقاد کر لے تو بلاشبہہ وہ ایسی چیزوں میں جا پڑے گا جو حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح علمائے اصول کے علل قیاس اور ان کی مثالوں میں مراجعات کے وقوع کا حال ہے جن کی حقیقت مراد نہیں ہوتی۔ منع، نقض، کسر، قدح اور معارضہ وغیرہ میں جو ایراد مبطلات ہے اور ان کے مقدمات میں جو علم الکلام کے امہات مسائل ہیں وہ کسی عارف سے مخفی نہیں ہیں۔

ان علوم میں سے علمِ منطق ہے، علمِ ریاضیات، علمِ الٰہیات اور علمِ طبیعیات ہیں کہ عام آدمی میں ان علوم کے سننے سے جو

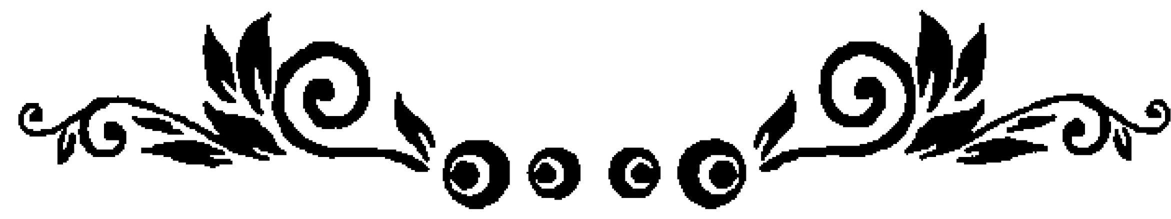
بگاڑ پیدا ہوتا ہے وہ مذکورہ بالا دیگر علوم کو سننے سے پیدا ہونے والے بگاڑ سے کہیں زیادہ سخت ہے۔

پانچواں سبب:

اس امت کے علما پر تبلیغِ احکام کے وجوب پر دلالت کرنے والے دلائل اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ یہ تبلیغ عام مسلمانوں اور خاص مسلمانوں کے درمیان فرق کیے بغیر مطلق طور پر واجب ہو۔ خاص طور پر جب نبی مکرم ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اس شخص کی تعریف کی جو آپ ﷺ کی بات کو سن کر بعینہٖ آگے پہنچاتا ہے۔[1] لہٰذا جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ تبلیغ خاص لوگوں کے لیے مختص ہے اس کے ذمے ہے کہ وہ اس دعوے کی دلیل پیش کرے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مصلحت بگاڑ کا شکار ہو جاتی ہے اور وہ بگاڑ عام آدمی کا وہ اعتقاد کرنا ہے جو جائز نہیں ہے، کیوں کہ مفروض یہ ہے کہ حدیث بیان کرنے والا عالم اور تبلیغ کے درپے محدث یہ طاقت رکھتا ہو کہ وہ ہر اس چیز کی وضاحت کر سکے جو وضاحت طلب ہے، لہٰذا اس میں کوئی خرابی اور بگاڑ نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ اس باب میں سلف کا طریقہ مساجد میں درس و تعلیم کا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی اس خوف سے صفات و متشابہات والی آیات و احادیث کے بیان سے نہیں رکا کہ ان کو سننے سے عام لوگ گمراہ ہو جائیں گے۔ جب ان علوم کی تعلیم و قراءت جائز ہے جو علوم لاکھ شکوک و شبہات، فسادِ اعتقاد اور خللِ ایمان کا مظنہ ہیں۔ نیز وہ صراطِ مستقیم سے پھسلانے اور گمراہ کرنے کا موجب ہیں، جیسے اس دور میں مساجد و مجالسِ عامہ میں علم الکلام، فلسفہ اور فقہ ہے، تو پھر عام لوگوں کے فساد و بگاڑ کے ڈر سے کتبِ سنتِ مطہرہ اور کتابِ عزیز کے درس سے کون سا مانع ہو سکتا ہے؟ جب کہ ان کی قراءت اور سماعت عبادت ہے اور ایمان کی زیادتی، علم و عمل کی صحت اور معاش و معاد کی اصلاح کی موجب ہے۔ واللّٰہ أعلم بالصواب



[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٥٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٢) سنن الدارمي (٨٦/١)

88

الإیعاد علی الاحتفال بعمل المیلاد

(محفلِ میلاد منانے پر وعید)

سوال رسول اللہ ﷺ کی محفلِ میلاد منانا بدعت ہے یا نہیں؟

جواب اس کے جواز و عدمِ جواز، بلکہ اس کے استحسان و اساءت کے بارے میں علما کے درمیان ہر چند اختلاف پایا جاتا ہے۔ خاص طور پر اس کے بعد کہ یہ مسئلہ کشورِ ہندوستان کے متعلمین اور حرف شناسوں کی زبانوں پر چڑھا اور اس ملک کے مسکین حنفیوں کے درمیان عام ہوا۔ تو مذکورہ اختلاف کا مطلب وہ زلزلے اور آفتیں ہیں جو دونوں فریقین کی طرف سے آئیں، وہ بجلیاں ہیں جو دونوں سے چمکیں، وہ بادل ہیں جو دونوں طرف سے گرجیں۔ لیکن یہ مسئلہ فی الواقع ایسا نہیں ہے کہ اس کو اس قدر لائقِ توجہ بنا کر اتنا کلام کیا جائے یا یہ کئی لمبے لمبے رسائل کے لکھے جانے کا محتاج ہو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں فریق اس ضرب المثل (حبك الشيئ يعمي ويصم) ''تمھارا کسی چیز سے محبت کرنا اندھا اور بہرا کر دیتا ہے۔'' کے مصداق اس مدعا پر اثباتاً اور نفیاً ایسے راستے پر چلے جو محلِ نزاع سے بہت بعید ہے۔ وہ اس مقام سے غریب و اجنبی کے ساتھ وابستہ ہوئے اور بلا فائدہ طویل کلام کیا اور وہ اس مسئلے میں رسائل تالیف کر کے وقت ضائع کرنے پر راضی ہوئے۔ ایک ماہر عارف اور رسائل و مسائل مذکورہ کے ناظر غیر مناظر پر اس مسئلے میں دونوں فریقوں کے دلائل کے ضعف کی حقیقت مخفی نہیں ہے۔ پہلے پہل تو ہم سے بھی اس مسئلے میں تحریر واقع ہوئی، لیکن جب مجھے دلائل کی تقیید کی توفیق مل گئی اور ائمہ حدیث کی کتابوں پر عبور و عثور حاصل ہوا تو معلوم ہوا کہ پہلے لوگوں نے جو کچھ کہا ہے وہ تو صرف پرانی چیز کی اصلاح ہی ہے۔ بلاشبہہ جائز قرار دینے والے اور ممانعت کرنے والے دونوں گروہوں نے انصاف و استدلال کے راستے کو چھوڑ دیا ہے اور ٹھنڈے براہین، باطل دلائل، پر تکلف و تعسف تاویلات اور فاسد توجیہات پر راضی ہوئے، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٣]

''ہر گروہ کے لوگ اسی پر خوش ہیں جو ان کے پاس ہے۔''

یہاں پر لائق یہ ہے کہ قیل و قال اور آرائے رجال سے اعراض کرتے ہوئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب ''اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفۃ أصحاب الجحیم'' کی عبارت پر اور امام المحققین، اعدل ائمۃ المحدثین قاضی علامہ مجتہد مطلق الربانی محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ کی بحث و فتویٰ پر اقتصار و اکتفا کیا جائے، کیوں کہ ان کے فیصلے سے اچھا فیصلہ نہیں ہے، اس لیے کہ ان رحمہما اللہ کا علم و فضل ہر موافق و مخالف کے ہاں مسلم ہے، سوائے علمائے اسلام میں سے وہ چند لوگ جو کسی شمار و قطار میں نہیں ہیں۔ چنانچہ ان کا کلام ایسا عادلانہ فیصلہ کرتا ہے جو خیر الانام ﷺ کی سنتِ مطہرہ کے موافق ہوتا ہے۔ نیز وہ خاص لوگوں کی آراء کی آلایشوں اور عام لوگوں کے خیالات کی آلودگی اور فساد سے عاری ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ہمیں آج تک کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ سے کوئی استدلال و دلیل اور کوئی اجماع و قیاس نہیں ملا جو اس عمل کے ثبوت پر دلالت کرتا ہو، جس کا نام لوگ ''میلاد'' رکھتے ہیں، بلکہ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ خیر القرون میں سے کسی دور میں بھی اور ان کے بعد والے ادوار میں بھی یہ عمل نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس کا موجد و مخترع سلطان مظفر ابو سعید کوکبوری بن زین الدین علی بن سبکتگین صاحبِ اربل اور سفح قاسیون میں عامر جامع مظفری ہے۔ یہ ساتویں صدی میں تھا۔ مسلمانوں میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا کہ یہ بدعت نہیں ہے۔ یہاں سے ناظر کے لیے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو شخص اس کے بدعت ہونے اور نصِ مصطفیٰ سے ہر بدعت کے گمراہی ہونے کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی اس کے جواز کا قائل رہتا ہے وہ تو صرف اس چیز کا قائل ہے جو شریعتِ اسلامیہ مطہرہ کی ضد اور مخالف ہے۔ وہ تو صرف اس کی تقلید کو اختیار کیے ہوئے ہے جو بدعت کی قسمیں بنانے والا ہے، جب کہ بدعت کی تقسیم پر کوئی علم کی نقل شدہ دلیل وارد نہیں ہوئی ہے۔

مختصر یہ کہ ہم عید میلاد کے جواز کے قائل کا کوئی قول اس وقت تک قبول نہیں کریں گے جب تک وہ کوئی ایسی دلیل پیش نہ کر دے جو اس بدعت کو اس عموم سے خاص کر دے جس کا انکار کرنا ممکن نہیں ہے۔ محض یہ کہ فلاں نے یہ کہا، فلاں نے یہ لکھا تو یہ دلیل چلنے والی نہیں ہے، جب کہ حق ہر ایک سے بڑا ہے۔

اگر ہم اقوالِ رجال پر بھروسا کریں اور قیل و قال کی دموں کو تھام لیں، تو اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں سے شاذ و نادر ہی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ جہاں تک عترتِ (رسول) اور اتباعِ اہلِ بیت کا تعلق ہے، تو ہم کو ان کی طرف سے ایک کلمہ بھی نہیں ملتا جو اس کے جواز پر دلالت کرتا ہو، بلکہ اس بدعت کے ایجاد ہونے کے بعد ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ مفاسد کی طرف مختلف قبیح ذرائع میں سے ہے۔ اسی لیے آپ ان دیار کو

دیکھتے ہیں کہ وہ ان تمام بے کار صوفیانہ شعبدہ بازیوں سے پاک وصاف ہیں جن میں سے ایک یہ محفلِ میلاد منانا بھی ہے، وللّٰہ الحمد. اس سے روکنے والے خلفا میں سے آخری خلیفہ المهدی لدين الله العباس بن المنصور تھے۔ یقیناً اس نے موالید منانے سے منع کیا، ان فوت شدگان کی ایک جماعت کی قبروں کو گرانے کا حکم دیا جن کے عام لوگ معتقد تھے۔ اللہ تعالیٰ سے اس بات کی امید ہے کہ ہمارے دور کے خلیفہ المنصور باللہ ﷾ کو اپنے سلف صالحین کی اقتدا کرنے کا الہام کرے اور اسے عمل کی توفیق بخشے، یقیناً معاملہ تو ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا گیا ہے:

أرى خلل الرماد وميض جمر ويوشك أن يكون له اضطرام

''میں راکھ کے درمیان انگاروں کی چمک دیکھ رہا ہوں، قریب ہے کہ اس سے آگ بھڑک اٹھے۔''

اور ایسا کیوں نہ ہو، بلاشبہہ بدعات کا پھیلنا آگ کے بھڑکنے سے زیادہ تیز ہے۔ خاص طور پر میلاد کی وہ بدعت جس کی طرف عام لوگوں کے دل انتہائی زیادہ مشتاق ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب اہلِ علم وشرف وریاست کی ایک جماعت ان کے ساتھ ان مجالس میں حاضر ہوتی ہے، کیوں کہ ان لوگوں کی حاضری کے بعد عام لوگ اس بدعت کو سنت سمجھنے لگتے ہیں۔ کیا خوب کہا ہے جس نے بھی کہا ہے:

فساد كبير عالم متهتك وأفسد منه جاهل متنسك

''ڈھٹائی کے ساتھ غلط کام پر ڈٹ جانے والا عالم بہت بڑا بگاڑ ہے، اس سے بھی زیادہ بگاڑ کا باعث جاہل عابد وزاہد ہے۔''

هما فتنة للعالمين كبيرة لمن بهما في دينه يتمسك

''وہ دونوں جہان والوں کے حق میں بہت بڑا فتنہ ہیں جو اپنے دین کے بارے میں ان کے دامن گرفتہ ہیں۔''

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عام لوگ بگاڑ کے ذرائع میں سے ہر ایک ذریعے کی طرف تمام لوگوں کی بہ نسبت جلدی کرنے والے ہیں جس کے ذریعے وہ محرمات میں سے کسی چیز کو اختیار کرنے والے ہوتے ہیں، جیسے میلاد وغیرہ اور جب اس حرام کام کے ساتھ ایسے لوگوں کی حاضری بھی شامل ہو جاتی ہے، جو علم وشرف اور ریاست میں شہرت رکھتے ہیں، تو وہ محرمات کو طاعات کی شکل دے دیتے ہیں۔ وہ بے سوچے سمجھے جہالتوں اور ضلالتوں میں کام کرتے رہتے ہیں، وہ ورطۂ انکار سے اس قول: ''حضر معنا سيدي فلان و فلان'' ''ہمارے پاس فلاں فلاں سید وسردار حاضر ہوا'' کے ذریعے بچ نکلنے کی راہیں تلاش کرتے ہیں۔ عام لوگوں کو تو چھوڑیے ان میں سے بعض طلبِ علم میں رشد و بھلائی رکھتے ہیں، اور میرے سامنے بعض علوم پڑھنے کے لیے بیٹھتے ہیں اور ساتھ یہ خبر دیتے ہیں کہ وہ گذشتہ رات کسی محفلِ میلاد میں شریک ہوئے تھے۔ پھر جب میں ان پر انکار کرتا ہوں اور کراہت کا اظہار کرتے

ہوئے دل تنگ ہوتا ہوں تو وہ کہتے ہیں: ہمارے ساتھ فلاں اور فلاں حضرت بھی شریک تھے، جب میں ان سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ ان شخصیات کی حاضری میں یہ میلاد کس طریقے سے منعقد ہوتا ہے؟ تو وہ قضیۂ مذکورہ کی وضاحت کے بارے میں جواب دیتے ہیں کہ فلاں عامی آدمی میلاد پڑھتا ہے تو یہ شخصیات اسے غور سے سنتی ہیں اور ان پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ میلاد پڑھنے والا جب ولادت کے کسی مقام کو پڑھتا ہے تو وہ کھڑا ہو کر کہتا ہے: "مرحبا یا نور عيني مرحبا" ''اے میری آنکھ کے نور مرحبا مرحبا'' چنانچہ جب وہ کھڑا ہوتا ہے تو وہ ساری شخصیات وغیرہ، جو وہاں موجود ہوتی ہیں، بھی اس کے قیام کے ساتھ کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی عاجز آ کر تھکا ماندہ بیٹھا رہے تو ان شخصیات میں سے کوئی اسے پکارتا اور اس پر غصہ جھاڑتے ہوئے کہتا ہے: کھڑا ہو، بیٹھا نہ رہ۔ وہ اس بارے میں کوئی شک نہیں کرتے کہ رسول اللہ ﷺ اس لمحے ان کے پاس پہنچ چکے ہیں۔ وہ آپس میں مصافحے کرتے ہیں، عام لوگوں کی ایک جماعت جلدی سے نکلتی ہے، درآنحالیکہ ان کے ہاتھوں میں مختلف قسموں کی خوشبوئیں ہوتی ہیں، گویا کہ وہ آپ ﷺ کی حاضری کے موقعے کو غنیمت جان کر اس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ فإنا لله وإنا إليه راجعون۔ کہاں گئی عزتِ دین؟ پھر اگر وہ جاتی رہی تو حیا، مروت اور عقل کہاں چلی گئی؟!

بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ان شخصیات کی موجودگی میں منکرات میں سے کوئی منکر وقوع پذیر نہیں ہوتی، جیسا کہ ان کے متعلق یہ گمان ہے، لیکن کیا وہ یہ نہیں جانتے کہ عام لوگ اس کام کو ہر منکر کا وسیلہ اور ذریعہ بناتے ہیں، اور ان کی موجودگی میں ہر برائی کا ارتکاب کرتے ہیں اور اپنے میلادوں میں جہاں گھٹیا قسم کے لوگ حاضر ہوتے ہیں، ہر منکر کا ارتکاب کرتے ہیں اور میلاد کے جامع نام کا تمسک کرتے ہیں۔

یہاں سے بعض مجوزین کے اس عذر کا فساد بھی واضح ہو جاتا ہے کہ محفلِ میلاد میں صرف کھانے اور ذکر کے لیے اجتماع ہوتا ہے، لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس میلاد میں شامل ہونے والی محرمات کے حرام ہونے سے میلاد کا حرام ہونا تو ثابت نہیں ہوتا۔

ہم کہتے ہیں: میلاد، ان کے حسبِ اعتراف، بدعت ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سی منکرات کو اپنے ساتھ شریک کیے ہوئے ہے اور بہت سے بگاڑ پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ ان میلادوں کا وجود، جن میں کھانے اور ذکر کے علاوہ کچھ نہیں پایا جاتا، سرخ گندھک سے بھی عزیز تر ہیں۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ناجائز چیز کے ذرائع کو بند کرنا اور اس کے وسائل کے علائق کو منقطع کرنا شریعت کے اہم قواعد میں سے ہے، اور جمہور نے اس کے واجب ہونے کو قطعی قرار دیا ہے۔ اگر آپ میں انصاف کی کوئی رمق باقی ہے تو آپ اس کا انکار نہیں کر سکتے۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ اہلِ بیت اور اتباعِ عترتِ (رسول) میں سے کوئی بھی اس میلاد کا قائل نہیں ہے تو آپ

کو ان کے علاوہ دیگر لوگوں کے قول و موقف کو بھی جان لینا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ ہم گذشتہ صفحات میں یہ ثابت کر چکے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اس میلاد کے بدعت ہونے پر اتفاق و اجماع ہے، لیکن یاد رہے کہ بادشاہوں کے ان بدعات کو رواج دینے اور ان کو ختم کرنے میں بڑا گہرا اثر ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بدعت کو جاری کرنے والا بھی ایک بادشاہ ملک مظفر تھا۔ ابن دحیہ نے اس پر اس کی معاونت کی اور اس موضوع پر ایک کتاب لکھی جس کا نام ''التنویر في مولد البشیر والنذیر'' رکھا۔ ابن دحیہ علم روایت میں اپنی وسعت کے باجود اس کتاب میں کوئی واضح حجت و دلیل نہیں لایا۔ بلاشبہہ ملک مظفر نے اسے اس کتاب کی تالیف پر ایک ہزار دینار کا گراں قدر انعام دیا، جیسا کہ ابن خلکان نے ذکر کیا ہے، دنیا کی محبت اس سے بھی زیادہ اور بڑے کام کراتی ہے۔ اس میلاد کے ایجاد ہوتے ہی اس سے اختلاف شروع ہو گیا اور ناجائز و جائز قرار دینے والوں کی طرف سے کئی تالیفات کا ظہور ہوا۔ اس موضوع پر لکھنے والوں میں سے ایک فاکہانی مالکی بھی ہیں جنھوں نے اپنی کتاب ''المورد في الکلام علی المولد'' تالیف کی اور میلاد کے اس عمل کو طنز و تشنیع کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں انھوں نے اپنے شیخ قشیری رحمہ اللہ کے جو اشعار پیش کیے ہیں ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

قد عرف المنکر واستنکر المعروف فی أیامنا الصعبه

''یقیناً اس نے ہمارے ان مشکل ایام میں منکر کی دیکھ بھال کی اور معروف کو ناپسند کیا۔''

وصار أھل العلم فی وھدة وصار أھل الجھل فی رتبه

''اہلِ علم پستی میں جب کہ اہلِ جہل بلندی پر چلے گئے۔''

حازوا عن الحق فما للذي ساروا به فیما مضی نسبه

''وہ حق سے دور ہٹ گئے، پس وہ جس چیز کے ساتھ چل رہے ہیں اس کی اس چیز (حق) کے ساتھ جو گزر چکی کوئی نسبت نہیں ہے۔''

فقلت للأبرار أھل التقی والدین لما اشتدت الکربه

''تو میں نے سختی کے بڑھ جانے پر اہلِ تقوی نیک لوگوں سے کہا۔''

لا تنکروا أحوالکم قد أتت نوبتکم فی زمن الغربه

''اپنے احوال کا انکار نہ کرو اور ان کو اوپرا نہ جانو، یقیناً تمھاری باری اجنبی زمانے میں آئی ہے۔''

میلاد کے بارے میں لکھنے والوں میں ایک امام ابو عبداللہ بن الحاج ہیں جنھوں نے اپنی کتاب کا نام ''المدخل'' رکھا ہے۔ امام القراء الجزری رحمہ اللہ نے بھی کتاب لکھ کر اس کا نام ''عرف التعریف بالمولد

الشريف" رکھا ہے۔ امام الحافظ ابن ناصر رحمہ اللہ نے بھی ایک کتاب لکھی اور اپنی اس کتاب کا نام "المورد الغادي في مولد الهادي" رکھا۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ایک کتاب تالیف کی اور اس کا نام "حسن المقصد في عمل المولد" رکھا۔ بعض نے میلاد کے عدمِ جواز کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ دیا، بعض نے اس شرط کے ساتھ اسے جائز قرار دیا ہے کہ اس میں کوئی منکر وقوع پذیر نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ اعتراف کیا کہ وہ بدعت ہے اور وہ اس میلاد کے حق میں کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے۔

رہا میلاد کو درج ذیل حدیث سے ثابت کرنا:

«أَنَّهُ ﷺ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ وَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَسَأَلَهُمْ فَقَالُوا: هُوَ يَوْمٌ أَغْرَقَ اللّٰهُ فِيهِ فِرْعَوْنَ، وَنَجّٰى مُوسٰى، فَنَحْنُ نَصُومُهُ شُكْرًا لِلّٰهِ تَعَالٰى...»[1] الحديث

"بلاشبہہ آپ ﷺ جب مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو یہودیوں کو عاشورے کا روزہ رکھتے ہوئے پایا، آپ ﷺ نے ان سے (اس کا سبب) پوچھا تو انھوں نے کہا: یہ وہ دن ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرعون کو غرق کیا اور موسی علیہ السلام کو نجات دی، تو ہم اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے روزہ رکھتے ہیں...."

جیسا کہ ابن حجر الهيتمي نے کیا ہے: یا اس حدیث:

«أَنَّهُ ﷺ عَقَّ عَنْ نَفْسِهِ بَعْدَ النُّبُوَّةِ ...»[2] الحديث

"یقیناً آپ ﷺ نے نبوت کے بعد اپنا عقیقہ کیا۔"

سے استدلال کرنا جس طرح امام سیوطی رحمہ اللہ نے کیا ہے، یہ ان عجیب وغریب باتوں میں سے ہے کہ بدعات کو ثابت کرنے کی محبت نے ان لوگوں کو اس طرح کے عجائب میں مبتلا کر دیا ہے۔

مختصر یہ کہ میلاد کو جائز قرار دینے والوں نے، جو اس کو ناجائز کہنے والوں کی بہ نسبت شاذ و نادر ہیں، اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ صرف اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ یہ صرف کھانے اور ذکر کے لیے منعقد کیا جائے، جب کہ یقیناً ہم آپ کو بتا چکے ہیں کہ یہ میلاد منکرات کے ذرائع میں سے بن چکا ہے، اور اس اعتبار سے اس کے ناجائز ہونے کا کوئی بھی مخالف نہیں ہے۔ وہ میلاد جو آج کل منعقد ہوتا ہے، وہ اسی قبیل سے ہے، لہٰذا وہ بالاتفاق ممنوع ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية

اس جگہ ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک طویل کلام کیا جاتا جو میلاد کو جائز قرار دینے والوں کے اقوال وکلمات اور ان کے رد پر مشتمل ہوتا، لیکن یہ کام تو کئی رجسٹروں ہی میں مکمل ہوسکتا ہے۔ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اربابِ امر

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢١٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٣٠)
2. المعجم الأوسط (٢٩٨/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٠٠/٩) مسند البزار (٧٤/٢) السلسلة الصحيحة (٢٧٢٦)

میں سے کسی کو یہ الہام کر دے کہ وہ اس بدعت کو ممنوع قرار دے۔ بلاشبہہ یہ معمولی سی کارروائی کے ساتھ ختم ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ میلاد پر بلائے جانے والے میلاد پڑھنے والے کو روک دیا جائے اور اس کو ڈانٹا جائے۔ یہ ایک ایسا کام ہے جس پر ہر شخص قادر ہے۔ هذا آخر كلام الشوكاني ①

اس بلیغ کلام سے ظاہر ہوا کہ آپ ﷺ کی ولادت کے ذکر کے وقت کھڑا ہونا ممنوع ہے، والموفق من وفقه الله للإسلام

شیخ الاسلام رحمہ اللہ نے "اقتضاء الصراط المستقيم" میں کہا ہے: اسی طرح بعض لوگ جو یہ (میلاد) ایجاد کرتے ہیں یا تو وہ نصاریٰ کے ساتھ عیسیٰ علیہ السلام کا میلاد منانے میں مشابہت کرتے ہیں یا وہ نبی مکرم ﷺ کی محبت میں آپ ﷺ کی تعظیم کرتے ہوئے ایسا کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو اس محبت اور اجتہاد پر ثواب دے گا، نہ کہ نبی مکرم ﷺ کی ولادت کے دن کو عید بنانے کی بدعت پر، جب کہ آپ ﷺ کی تاریخِ ولادت میں ویسے ہی لوگوں کا اختلاف ہے۔ یقیناً سلف نے یہ کام نہیں کیا، حالانکہ اس کا مقتضا موجود اور مانع غیر موجود تھا۔ اگر یہ خیرِ محض ہوتا یا راجح ہوتا تو سلف رحمہم اللہ ہم سے زیادہ اس کام کو کرنے کے حق دار تھے۔ بلاشبہہ وہ رسول اللہ ﷺ کی محبت اور تعظیم میں ہم سے زیادہ سخت تھے اور وہ خیر و بھلائی کے ہم سے زیادہ حریص تھے۔ آپ ﷺ کی کمال محبت اور تعظیم آپ ﷺ کی متابعت، آپ ﷺ کا حکم ماننے، باطناً اور ظاہراً آپ ﷺ کی سنت کو زندہ کرنے، جس (دین) کے ساتھ آپ ﷺ مبعوث ہوئے اس کی نشر و اشاعت اور اس پر دل، ہاتھ اور زبان سے جہاد کرنے میں ہے۔ مہاجرین و انصار میں سے سابقین اولین کا اور احسان کے ساتھ ان کا اتباع کرنے والوں کا یہی طریقہ کار ہے، إلى آخر العبارة. اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ②

ومثله يستفاد من كلام الهدي أيضاً، والحق أحق أن يتبع، والمهدي من هداه الله.



① الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٢/١٠٨٧، ١٠٩٩)

② اقتضاء الصراط المستقيم (٤/١٧، ٥)

89

ضيافة الأخيار بالنهي عن الطواف حول الأحجار

(پتھروں کے اردگرد طواف کرنے کا حکم)

سوال تہامی ملک میں سنا گیا ہے کہ لوگ پتھروں کو سجانے اور آراستہ کرنے کے بعد ان کی زیارت کرتے اور کعبہ کی طرح ان کے گرد طواف کرتے ہیں، اس واقعے کا کیا حکم ہے؟

جواب یہ عمل صرف تہامی ملک کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ آباد زمین کے اکثر ملکوں میں وہ لوگ اس کام کے مرتکب ہو رہے ہیں جن کی طبیعت میں شرک اور بدعت رچی بسی ہیں۔ وہ ان پتھروں اور مُردوں سے نفع ونقصان کے معتقد ہیں۔ وہ مختلف قسم کے کپڑوں سے قبروں کو ڈھانپتے ہیں، ان پر چراغ جلاتے ہیں، بعض لوگ اہلِ قبر کو سجدہ کرتے ہیں اور بعض ان کے گرد طواف کرتے ہیں۔

بلا شک وشبہہ یہ عمل شریعت کے برعکس ہے اور سنتِ ثابتہ کے احکام کے مخالف ہے۔ چنانچہ ان افعال میں سے بعض پر وعید اور لعنت وغیرہ وارد ہوئی ہے۔ جو شخص ان پتھروں اور مردوں سے نفع ونقصان کا اعتقاد رکھتا ہے اس کے کافر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، بلکہ اس کا کفر تو بت پرستوں کے کفر سے زیادہ سخت ہے، کیوں کہ بت پرست تو کہتے تھے: ﴿ لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [الزمر: ٣]

"مگر اس لیے کہ یہ اللہ سے ہمیں قریب کر دیں، اچھی طرح قریب کرنا۔"

جب کہ یہ لوگ کہتے ہیں: ہم ان کی عبادت کرتے ہیں تا کہ وہ ہمیں نقصان سے بچائیں اور نفع پہنچائیں۔ اس کفر سے بڑی مصیبت اور کون سی ہوگی؟ اس کام سے زیادہ برا کام اور کون سا ہوگا؟

ہمارے شیخ وبرکت قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اوامر کے انفاذ کی قدرت رکھنے والا کیسے یہ دعویٰ کرے گا کہ وہ مومنوں میں سے ہے، جب کہ اس کے یہ مسلمان بھائی کفرِ صریح میں گر چکے ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون

قصہ مختصر اس قضیے کے قبح پر استدلال کرنے کی کسی کو ضرورت نہیں ہے۔ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اس کے کفر ہونے میں شک نہیں کرتا ہے اور نہ ہی ان میں سے کوئی کفر کے قبح کی مخالفت کرتا ہے۔ چنانچہ کفر کے قبح کا فیصلہ کرنے والے دلائل کے ساتھ قرآن وسنت بھرے پڑے ہیں، اس عمل پر طعنہ زنی کرنے والے ہیں جس میں وہ مبتلا

ہیں۔ جو شخص مصحف پکڑے اور اس کا ایک ورق پڑھے تو وہ اس میں توحید کے دلائل پائے گا اور اس میں شرک کی ایسی تقبیح ہوگی جو شافی و کافی ہے، لہٰذا تطویل کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص یہ قصد و ارادہ کرے کہ وہ اس موضوع پر وارد ہونے والے تمام عقلی و نقلی دلائل کا استقصا و احاطہ کرے تو اس سے کئی جلدوں کی تالیف وقوع پذیر ہو جائے گی انتہٰی

لہٰذا جب یہاں پر تفصیلی کلام کی گنجایش نہیں ہے تو اس موضوع پر لکھی جانے والی بعض کتابوں کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں تاکہ ابوابِ توحید، انواعِ شرک اور اقسامِ بدعت میں جو شخص اپنے اعتقاد کو صحیح کرنا چاہے وہ ان کی طرف رجوع کر لے، جب کہ توفیقِ الٰہی اس کے ساتھ ہوگی اور ان کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے یہ توقع پیدا ہو جائے گی کہ ان امور سے متعلق اس کے دل میں کوئی شک وشبہہ باقی نہیں رہے گا اور بڑی ہی سہولت اور آسانی کے ساتھ اس کے لیے طریقِ قویم اور صراطِ مستقیم پر چلنا نصیب ہو جائے گا۔ اور وہ کتابیں درج ذیل ہیں:

① "تجريد التوحيد" امام مقریزی رحمہ اللہ کی۔

② "تطهير الاعتقاد" سید علامہ محمد بن اسماعیل بن الامیر الیمانی رحمہ اللہ کی۔

③ "الدر النضيد في إثبات التوحيد" شوکانی رحمہ اللہ کی۔

④ "قطر الولي على حديث الولي" شوکانی رحمہ اللہ کی۔

⑤ "كتاب التوحيد" محمد بن عبدالوہاب النجدی رحمہ اللہ کی۔

⑥ "فتح المجيد شرح كتاب التوحيد" ماتن کے کسی پوتے نواسے رحمہ اللہ کی۔

⑦ کتاب "تقوية الإيمان" شیخ محمد اسماعیل الدہلوی شہید رحمہ اللہ کی۔

⑧ کتاب "إغاثة اللهفان" حافظ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ کی۔

⑨ "شرح منازل السائرين" حافظ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ کی۔

⑩ "مفتاح دار السعادة" حافظ ابن القیم الجوزی رحمہ اللہ کی۔

⑪ کتاب "اقتضاء الصراط المستقيم" شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی۔

⑫ کتاب "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی۔

⑬ کتاب "قوت القلوب في توحيد علام الغيوب" وغیرہ۔

مذکورہ بالا کتابوں میں سے بعض کتابیں طبع بھی ہوئیں۔ ان میں سے بعض کتابیں بعض بلادِ ہند میں بعض موحد متبع لوگوں کے پاس موجود ہیں۔ جس نے کوشش اور جستجو کی اس کو یہ مل گئیں۔ نیز ہم کہتے ہیں: اے اللہ! تو جانتا ہے کہ ہم ان مفاسد کا قلع قمع کرنے کے لیے اور ان منکرات کی بیخ کنی کرنے کے لیے اپنی قدرت و طاقت کو قاصر

سمجھتے ہیں۔ ہمارے بس میں تو صرف زبان اورقلم کے ساتھ انذار وتبلیغ کرنا ہے۔ ہم تو اس کے لیے حتی المقدور اور حتی الواسع کتابیں شائع کر سکتے ہیں، تو وہ ہم نے کر دی ہیں۔

اللهم اغضب لدينك، وطهره من أدناس هؤلاء الشياطين القبوريين، وأرحنا من هذه الأوساخ التي كدرت صفو الدين المبين، ونجنا من صحبة النتنى والخبيثين، إنك على ما تشاء قدير، وبالإجابة جدير.



90

القول الجزيل في تحليل ذبائح أهل الكتاب وكفار التأويل

(اہلِ کتاب اور کفارِ تاویل کے ذبیحوں کا حکم)

سوال سادۃ علما اہلِ کتاب کے ذبیحوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ نیز کیا کفارِ تاویل کو ان کے ساتھ ملایا جائے گا یا نہیں؟

جواب میرے نزدیک اور جو ہمارے شیخ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''وبل الغمام'' میں کہا ہے وہ یہ ہے:

بلاشبہہ کسی قول کے سبب مسلمانوں کی ایک بہت بڑی جماعت کی تکفیر کرنا، جو قول انھوں نے کسی شبہے کی بنا پر کہا ہو جو شبہہ ان کو لاحق ہوا، ان چیزوں میں سے ہے جس میں اللہ اور آخرت پر ایمان لانے والوں کے لیے واقع ہونا حلال نہیں ہے۔ خاص طور پر مسلمانوں کے درمیان پیدا ہونے والے اختلافات کے سبب جو فضائیں پیدا ہو چکی ہیں ان کی وجہ سے تکفیرِ تاویل کا دائرہ کافی وسیع ہو گیا ہے۔ حتی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس مسئلے میں اہلِ علم کے دو قول ہیں ان میں سے ہر گروہ کی طرف سے دوسرے کی تکفیر واقع ہوئی ہے، جب کہ ان میں سے حق، جس کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے، لازمی طور پر ان میں سے ایک قول ہی ہے، لہٰذا دونوں گروہوں میں سے ایک گروہ دوسرے گروہ کی تکفیر میں بلاشک وشبہہ خطا کار ہے، جب کہ تکفیر کا خطرہ بہت بڑا ہے، کیوں کہ صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا)) [1]

''جس شخص نے اپنے (مسلمان) بھائی کو کافر کہا تو ان دونوں میں سے کوئی ایک کافر ہو گا۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس کا مستحق ہو گا جس کو کافر کہا گیا تو کہنے والے نے واقع کے موافق بات کی اور اگر وہ اس کا مستحق نہ ہو گا تو کہنے والے نے صرف اپنے آپ کو ہی کافر بنایا۔ کیا کوئی مسلمان، جو اپنے دین کی حفاظت کا حریص ہو، اس بہت بڑے خطرے کی طرف پیش قدمی کر سکتا ہے؟! جب یہ ثابت ہو چکا تو تکفیرِ تاویل ایک ایسی چیز ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی ہے۔ نہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو ہمارے لیے

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٧٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠)

بیان کیا ہے، بلکہ ہم کو اس سے عام ممانعت کے ذریعے منع کیا گیا ہے۔ رہا وہ جو بعض اہلِ بدع، جیسے: خوارج، کے ذکر میں وارد ہوا ہے، تو لازم یہ ہے کہ صرف وارد پر ہی اکتفا کیا جائے، اس سے تجاوز نہ کیا جائے۔ بلاشبہہ یہ مسلمان کو گالی دینے کے باب سے ہے جس کو آپ ﷺ نے فسق و نافرمانی قرار دیا ہے۔[1]

مگر جو شخص اپنے آپ کو اس کنویں میں گرانے کا قصد و ارادہ کر چکا تو اس کے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تو تمام مسلمانوں کے ذبیحے، ان کے مذاہب مختلف ہونے اور ان کے طریقے برعکس ہونے کے باوجود، حلال ہوں گے، کیوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہم کو صرف وہ ذبیحے کھانے سے منع کیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو، جب کہ ہر مسلمان، خواہ وہ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھنے والا ہو، تحقیقاً یا تقدیراً اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے۔ رہے اہلِ کتاب کے ذبیحے تو وہ ان کے کھانوں کی حلت کے تابع ہیں۔ یا تو اس لیے کہ ان پر کھانے کا نام صادق آتا ہے، یا اس لیے کہ وہ اس سالن سے ہے جو کھانے کے ساتھ لاحق ہے۔ اس کی تائید آپ ﷺ کے اس بکری کے کھانے سے بھی ہوتی ہے جو خیبر کی ایک یہودی عورت نے پکا کر آپ ﷺ کی خدمت میں ہدیہ بھیجا تھا، ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ بلاشبہہ ان کے ذبیحے ان ذبیحوں سے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا۔ یقیناً وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ذبح کرتے ہیں اور وہ اپنے علاوہ اہلِ کفر کی طرح نہیں ہیں۔

مختصر یہ کہ وہ ذبح جس کے ذریعے ذبیحہ حلال ہوتا ہے وہ ہے جو رافع سے مروی حدیث میں خدیج سے ان الفاظ میں ثابت ہوتا ہے: ((مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلُوْا))[2]

''جو چیز خون بہا دے اور اس (ذبیحے) پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے تو اسے کھاؤ۔''

مسلمان کا ذبیحہ، چاہے وہ کسی بھی مذہب پر ہو اور جس کسی بدعت میں بھی ملوث ہو وہ ان ذبیحوں سے ہے جن پر اللہ کا نام لیا گیا ہے۔ التباس کی صورت میں کیا مسلمان کی طرف سے اللہ کا نام لینا واقع ہوتا ہے یا نہیں، تو یقیناً اس کی حلت پر وہ دلیل دلالت کرتی ہے جسے امام بخاری، نسائی، ابو دؤد اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ قَوْماً حَدِيْثُوْ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ يَأْتُوْنَنَا بِاللُّحْمَانِ لَا نَدْرِيْ أَذَكَرُوْا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا أَمْ لَمْ يَذْكُرُوْا أَنَأْكُلُ مِنْهَا أَمْ لَا؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: اُذْكُرُوْا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا وَكُلُوْا))[3]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٨٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٤٠٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٩١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٧٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٨٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٤٣٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٢٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٧٤)

''اے اللہ کے رسول! کچھ لوگ، جو جاہلیت سے نئے نئے نکلے ہیں، ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ انھوں نے ان جانوروں کو ذبح کرتے ہوئے ''بسم اللّٰہ'' پڑھی ہے یا نہیں، تو کیا ہم یہ کھالیں یا نہ؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم اللہ کا نام لو اور کھالو۔''

لہٰذا آپ ﷺ کے تسمیے کے اعادے کا حکم دینا اس بات کا پتا دیتا ہے کہ اس شخص کا ذبیحہ جس نے اس پر اللہ کا نام نہیں لیا، خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، حلال ہے، رہا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ ﴾ [الانعام: ۱۲۱]

''اور اس میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔''

تو اس کو ذبح اور کھانے کے وقت کلی طور پر عدمِ ذکر پر محمول کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی نفی سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کھانے والا کھاتے وقت گوشت پر اللہ کا نام لے لے، جب کہ ذبح کرنے والا کافر ہو جس نے اللہ کا نام نہ لیا ہو تو وہ ان ذبیحوں میں سے ہوگا جن پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہے۔

یہ بالکل واضح ہے، اور خصوصِ سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور وہ یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس گوشت کے بارے میں سوال کیا تھا جو ایسے مسلمان لے کر آتے ہیں جو جاہلیت سے نئے نئے نکلے ہوں، بلکہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوگا جس طرح اصول میں یہ بات طے شدہ ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: حق یہ ہے کہ کافر کا ذبیحہ حلال ہے جب اس پر اللہ کا نام لیا جائے اور اس پر غیر اللہ کا نام نہ پکارا جائے، جیسے بتوں وغیرہ کے لیے ذبح کرنا۔

پھر اگر آپ کہیں: کافر تو ذبیحے پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیتا، جب کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ ﴾ اور آپ ﷺ نے فرمایا ہے: ((مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلُوا))

تو میں کہوں گا: یہ دلیل تب ہی مکمل ہوگی جب اس بات کا علم ہوگا کہ کافر اپنے ذبیحے پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیتا۔ رہا لحمان والی اس حدیث سے تسمیہ کی عدمِ اشتراط پر احتجاج کرنا، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے، تو اس میں مطلق طور پر تسمیہ کی عدمِ اشتراط پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ذبح کے وقت تسمیہ کے عدمِ اشتراط پر دلیل ہے، رہی حدیث: ((ذَبِيحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ أَوْ لَمْ يُذْكَرْ)) [1]

''مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ اللہ کا نام لیا گیا ہو یا نہ ہو۔''

چنانچہ یہ روایت مرسل ہے یا موقوف، تو یہ کتابِ عزیز کے ساتھ معارضے کے لائق کیسے ہو سکتی ہے۔ پھر یہ کہ

---

[1] سنن البيهقي الكبرىٰ (۲٤٠/۹) مراسيل أبي داود (٤٢٦/١) ضعيف الجامع (۳۰۳۹) یہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: تلخيص الحبير (١٣٧/٤)

وہ مسلمان کے ساتھ خاص ہے اور نزاع کافر کے بارے میں ہے۔ اسی طرح پہلی حدیث بھی ان الفاظ:((إن قوماً حديثو عهد بالجاهلية)) کی وجہ سے مسلمان کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا اس کے ذریعے تسمیے کی عدمِ اشتراط پر مطلقاً استدلال نہیں ہوسکتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تسمیہ ذبح کرنے والے پر فرض ہے اور کھاتے وقت اس کا اعادہ کرنا متردد پر فرض ہے۔ تسمیہ کے کم از کم الفاظ یہ ہیں کہ وہ ''بسم اللہ'' کہے۔ تسمیہ کو اس قدر مقدم کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے، جب وہ ذبح سے اتنا پہلے کہا جائے کہ وہ ذبح ہی کے لیے مانا جائے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''السيل الجرار'' میں کہا ہے: جب کافر اللہ عزوجل کا نام لیتے ہوئے اور غیر اللہ کے لیے ذبح نہ کرتے ہوئے ذبح کرے، خون بہا دے اور رگیں کاٹ دے، تو دلائل میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اس طریقے سے ہونے والے ذبیحے کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہو۔ چنانچہ جس نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لینے اور اسی کے لیے ذبح کرنے کے بعد کافر اس سے خارج ہے تو اس کی دلیل دینا اس کے ذمے ہوگا۔ ہاں جب کافر غیر اللہ کے لیے ذبح کرے تو یہ ذبیحہ حرام ہے اگرچہ وہ مسلمان کی طرف سے ہو۔ اسی طرح جب وہ اللہ عزوجل کا نام لیے بغیر ذبح کرے تو اس کی طرف سے تسمیہ کا نہ پڑھنا مسلمان کی طرف سے تسمیہ نہ پڑھنے کی طرح ہے، کیوں کہ دونوں نے اللہ عزوجل کے لیے ذبح کیا ہے۔ جب تم نے اس کو جان لیا تو تمھارے سامنے یہ بھی واضح ہوگیا کہ دلیل پیش کرنا اس کے ذمے ہے جو ذبح کرنے والے کے مسلمان ہونے کی شرط کا قائل ہے، لہٰذا جس میں مطلوب پر دلالت نہیں ہے اس کے ذریعے عدمِ اشتراط پر استدلال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جیسے آپ ﷺ کے اس قول سے احتجاج کرنا کہ آپ ﷺ نے منافقین کے ذبیحوں سے منع نہیں فرمایا۔ چنانچہ بلاشبہہ آپ ﷺ منافقین کے ساتھ ان کے اسلام کو ظاہر کرنے پر عمل کرتے ہوئے اور ظاہر پر چلتے ہوئے ان کے ساتھ تمام احکام میں مسلمانوں کا سا معاملہ کرتے تھے۔ رہا کافر کے ذبیحے کے حلال نہ ہونے پر اجماع کے واقع ہونے کو بیان کرنا تو گزارش یہ ہے کہ اجماع کا دعویٰ قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ بالفرض اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کو کافر کے اس ذبیحے پر محمول کیا جائے گا جو اس نے غیر اللہ کے لیے ذبح کیا ہو یا اللہ کا نام نہ لیا ہو۔

جہاں تک ذمیوں کے ذبیحے کا تعلق ہے تو اس کے حلال ہونے پر قرآن کی درج ذیل آیت دلالت کرتی ہے:

﴿ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]

''اور ان لوگوں کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے جنھیں کتاب دی گئی۔''

جس نے یہ کہا کہ طعام کا لفظ گوشت کو متناول نہیں ہے تو اس نے بحث و تحقیق میں کوتاہی کی۔ اس نے لغت کی

کتابوں کو نہ دیکھا اور نہ ہی ان شرعی دلائل میں غور وفکر کیا جو اس بات کی صراحت کرنے والے ہیں کہ نبی مکرم ﷺ نے اہلِ کتاب کے ذبیحے کھائے ہیں، جیسے آپ ﷺ کا اس بکری کا گوشت کھانا جو ایک یہودی عورت نے پکایا تھا اور اس کو زہر آلود کیا تھا۔ یہ قصہ اس سے بہت زیادہ مشہور ہے کہ اس پر تنبیہ کی جائے۔ ان کے ذبیحوں کو حرام قرار دینے کے قول کی کوئی بنیاد نہیں ہے، سوائے ان شکوک و اوہام کے جن میں وہ شخص مبتلا ہے جس کے قدم علمِ شرع میں مضبوط نہیں ہوتے۔

پھر اگر آپ کہیں: کبھی وہ غیر اللہ کے لیے یا بغیر تسمیہ کے یا اس طریقے کے علاوہ ذبح کرتے تھے جو ذبح میں مشروع ہے۔ تو میں کہوں گا: اگر ان میں سے کوئی چیز صحیح ہو، تو ان کے ذبیحے پر کلام کرنا مسلمان کے ذبیحے پر کلام کرنے کی طرح ہے جب وہ ان وجوہ میں سے کسی پر واقع ہو۔ نزاع تو صرف کتابی کے کفر کے مانع ہونے میں ہے، نہ کہ اس کے معتبر شرط کو اخذ کرنے میں۔ ذبح کے وقت استقبالِ (قبلہ) کے ندب پر کوئی دلیل نہیں ہے، نہ کتاب اللہ سے نہ ہی سنت و قیاس سے۔ یہ جو کہا گیا ہے، کہ ذبح میں استقبالِ (قبلہ) کے ندب کا قول قربانی پر قیاس ہے، صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کی اصل پر کوئی دلیل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس پر قیاس کرنا درست ہو، بلکہ اصل میں بھی اسی طرح نزاع ہے جس طرح فرع میں۔ اور ندب احکامِ شرع میں سے ایک حکم ہے، لہٰذا کسی ایسی دلیل کے بغیر اس کا اثبات جائز نہیں ہے جو حجت بن سکتی ہو۔[1]



[1] السيل الجرار للشوكاني (١/٧٧١، ٧١٣)

91

زيادة التنوير في بيان زمان حلة الزكاة للفقير

(فقیر کے لیے زکات لینا کب حلال ہوتا ہے؟)

سوال فقیر کے لیے زکات لینا کب حلال ہے؟

جواب اس مسئلے میں چند اقوال ہیں:

پہلا قول:

جو شخص نصابِ زکات کا مالک نہیں ہے اس کے لیے سوال کرنا حلال ہے اور جو نصاب کا مالک ہے اس کے لیے زکات حلال نہیں ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے۔ انھوں نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ معاذ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث میں آپ ﷺ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے:

«تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ فِي فُقَرَاءِهِمْ» [1]

''وہ (زکات) ان کے مال داروں سے لے کر ان کے ناداروں کو دی جائے گی۔''

وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس سے زکات لی جائے گی وہی غنا کے ساتھ موصوف ہوگا اور نبی مکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

«لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ» [2] ''مال دار آدمی کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«لَا حَظَّ فِيهَا لِغَنِيٍّ» [3] ''اس (صدقہ وزکات) میں مال دار کا کوئی حصہ وحق نہیں ہے۔''

اور یہ حدیث صحیح ہے۔

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩)

(2) مسند أحمد (٥٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٣٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٤١) المستدرك للحاكم (٥٦٦/١)

(3) مسند أحمد (٣٦٢/٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٣٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٩٨)

دوسرا قول:

یقیناً غنی تو وہ ہے جس کے پاس پچاس درہم ہوں یا ان کے مساوی قیمت کی کوئی چیز ہو۔ انھوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے استدلال کیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

﴿ مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُدُوْشَا، أَوْ كُدُوْشاً فِي وَجْهِهِ، قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا غِنَاهُ؟ قَالَ: خَمْسُوْنَ دِرْهَماً، أَوْ حِسَابُهَا مِنَ الذَّهَبِ ﴾ (أخرجه أحمد و أبو داود والترمذي والنسائي و ابن ماجه وحسنه الترمذي)[1]

''جس کے پاس اتنا کچھ تھا کہ اسے (سوال سے) مستغنی کر دے، پھر بھی اس نے لوگوں سے سوال کیا تو قیامت کے دن اس کا سوال اس کے چہرے میں خراشوں اور زخموں کی صورت میں ظاہر ہوگا، عرض کی گئی: اے اللہ کے رسول! کتنا مال اس کو غنی قرار دے سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا۔''

یہ امام سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، احمد، اسحاق اور اہلِ علم کی ایک جماعت کا قول ہے۔

تیسرا قول:

یہ ابو عبید القاسم بن سلام کا قول ہے کہ ایسا مال دار جس کے پاس چالیس درہم ہوں اس کے لیے زکات حرام ہوگی۔ انھوں نے آپ ﷺ کے درج ذیل فرمان سے استدلال کیا ہے:

﴿ مَنْ سَأَلَ وَلَهُ قِيْمَةُ أُوْقِيَةٍ فَقَدْ أَلْحَفَ ﴾ (أخرجه أحمد و أبو داود والنسائي من حديث أبي سعيد)[2]

''جس نے سوال کیا، حالانکہ اس کے پاس چالیس درہم یا اس کے مساوی کچھ ہو تو اس نے چمٹ کر (بے جا) مانگا۔''

اس کی سند کے راوی ثقہ ہیں۔ اس کے ایک راوی عبدالرحمان بن محمد ابی الرجال پر کلام کیا گیا ہے، لیکن امام احمد، دارقطنی اور ابن معین رحمہ اللہ نے اسے ثقہ قرار دیا ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: بعض اوقات وہ غلطی کر جاتا ہے۔ چنانچہ اس حدیث سے استدلال کی دلیل یہ ہے: یقیناً ایک اوقیے کی قیمت چالیس درہم ہے۔

---

[1] مسند أحمد (٣٨٨/١) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٢٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٥٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٩٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٤٠) السلسلة الصحيحة (٤٩٩)

[2] مسند أحمد (٧/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٢٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٩٦)

چوتھا قول:

یہ امام شافعی رحمہ اللہ اور اہلِ علم کی ایک جماعت کا قول ہے: بلاشبہہ کمائی کے ساتھ ایک درہم غنا ہے اور ضعفِ نفس اور کثرتِ مال کے ساتھ ہزار درہم غنی نہیں بناتے۔ اس قول کا صحیح حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل قول سے استدلال کرنا ممکن ہے:

«لَا حَظَّ فِيهَا لِغَنِيٍّ، وَلَا لِقَوِيٍّ مُكْتَسِبٍ»[1]

''اس میں غنی اور طاقتور، کما کر کھا سکنے والے کا کوئی حصہ نہیں۔''

پانچواں قول:

امام خطابی رحمہ اللہ نے اسے بعض اہلِ علم سے حکایت کرتے ہوئے کہا ہے: غنی وہ ہے جس کے پاس صبح و شام کا کھانا موجود ہو اور اس پر صدقہ حرام ہو۔ اس قول کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جسے امام احمد، ابو داود اور ابن حبان رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ راویِ حدیث سہل بن حنظلیہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ سَأَلَ وَعِنْدَهُ مَا يُغْنِيهِ فَإِنَّمَا يَسْتَكْثِرُ مِنْ جَمْرِ جَهَنَّمَ»[2]

''جو شخص مانگتا ہے، حالانکہ اس کے پاس بقدرِ کفایت موجود ہو تو وہ اپنے لیے جہنم کے انگاروں ہی کا اضافہ کرتا ہے۔''

ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ غنی وہ ہے جس کے پاس زمین سے پیدا ہونے والا اتنا غلہ موجود ہو جو اسے سال کے لیے کفایت کرے، مگر یہ قول کمزور ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ان اقوال میں سے سب سے زیادہ راجح قول دوسرا قول ہے، کیوں کہ وہ ایسی مقبول زیادتی پر مشتمل ہے جو مزید علیہ کے خلاف نہیں ہے۔ نیز اس قول کے ساتھ مختلف احادیث کو جمع کرنا بھی ممکن ہے۔ جس شخص کے پاس پچاس درہم یا ان کی قیمت ہو تو اس پر صدقہ و زکات اس وقت تک حرام ہے جب تک وہ اس صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر پچاس میں سے ایک درہم کم ہو جائے تو اس کے لیے زکات لینا جائز ہے، کیوں کہ حدیث سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے لیے اس وقت تک زکات لینا جائز نہیں ہے جب تک وہ سارے درہم خرچ نہ کر لے۔ اگر اس کے اہل و عیال ہوں اور وہ پچاس یا اس سے زیادہ درہموں کا مالک ہو اور اس کے اہل و عیال کو اتنے درہم کفایت نہ کرتے ہوں، اس حالت میں بھی اسے

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٣٣)، سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٩٨)، صحيح الجامع (١٤١٩)

[2] مسند أحمد (١٨٠/٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٢٩) صحيح ابن حبان (٣٠٢/٢)

اپنے لیے زکات طلب کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: «لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ»[1] البتہ اس کے اہل وعیال کے لیے اس قدر زکات لینا جائز ہے جس سے وہ غنی بن جائیں۔ جی ہاں! اگر اسے کوئی چیز بلا طلب مل جائے تو اس کے لیے اسے لینا حلال ہے اگرچہ وہ پچاس درہم کا مالک ہو، کیوں کہ بیت المال سے ملنے والی کوئی چیز جب بن مانگے اسے ملے تو اس کا لینا بخاری ومسلم وغیرہ میں عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے ذریعے ثابت ہے:

«كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُعْطِيْنِي الْعَطَاءَ فَأَقُوْلُ: أَعْطِهِ مَنْ هُوَ أَفْقَرُ مِنِّيْ إِلَيْهِ، فَقَالَ: خُذْهُ، إِذَا جَاءَكَ مِنْ هٰذَا الْمَالِ شَيْئٌ وَأَنْتَ غَيْرُ مُسْتَشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ، وَمَا لَا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ»[2]

''رسول اللہ ﷺ مجھ کو کچھ (مال بصورت معاوضہ) عطا فرماتے تو میں کہہ دیتا کہ یہ کسی ایسے شخص کو دے دیجیے جو مجھ سے زیادہ ضرورت مند ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے لے لو، جب تجھے تیرے مانگے اور لالچ وطمع کے بغیر اور اپنے نفس کو اس کے پیچھے لگائے بغیر ملے تو اسے لے لو اور جو مال اس طرح نہ ملے اس کا خیال بھی دل میں نہ لاؤ۔''

اس حدیث کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ کسی شخص کو غنی ہونے کے باوجود بیت المال سے موصول ہونے والا عطیہ قبول کرنا جائز ہے، کیونکہ مقامِ احتمال میں طلبِ تفصیل کو ترک کرنا عموم فی المقال کے مقام میں لے آتا ہے۔ خاص طور پر اس حدیث کے راوی عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بعد: «أَعْطِهِ مَنْ هُوَ أَفْقَرُ مِنِّيْ إِلَيْهِ»۔ شعیب راوی کی روایت اس کی یوں وضاحت کرتی ہے: «خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ»[3] ''اسے لے لے، پھر رکھ لے (یا صدقہ کر دے)۔''

ابو جعفر محمد بن جریر الطبری نے اس موضوع سے متعلق اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ کیا اس کا قبول کرنا واجب ہے یا مندوب؟ اس کے بارے میں تین مذاہب ہیں اور یہ تینوں مذاہب امام طبری رحمہ اللہ کے اس کو قبول کرنے کے مندوب ہونے پر اجماع نقل کرنے کے بعد بیان ہوئے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جمہور کے نزدیک صحیح، مشہور اور مختار مذہب یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جسے امام احمد، ابو یعلیٰ اور طبرانی رحمہم اللہ نے المعجم الکبیر میں خالد بن عدی الجہنی سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے، انھوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

---

[1] مسند أحمد (٥٦/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٣٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٤١) المستدرك للحاكم (٥٦٦/١)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٠٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٤٥)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٤٥)

«مَنْ بَلَغَهُ مَعْرُوفٌ عَنْ أَخِيهِ مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ وَلَا إِشْرَافِ نَفْسٍ فَلْيَقْبَلْهُ وَلَا يَرُدَّهُ، فَإِنَّمَا هُوَ رِزْقٌ سَاقَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ»[1]

''جس شخص کو اپنے بھائی کی طرف سے بغیر سوال کیے اور لالچ وطمع رکھے (بصورتِ مال وغیرہ) کوئی خیر و بھلائی ملے تو وہ اسے قبول کر لے، اس کو رد نہ کرے، وہ تو اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا رزق ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو پہنچایا ہے۔''

امام ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں کہا ہے کہ امام احمد کی اس روایت کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں۔ اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کے بیت المال سے ملنے والے عطیے اور اس عطیے میں کوئی فرق نہیں ہے جو اس کا کوئی اسلامی بھائی بیت المال کے علاوہ اسے عطا کرتا ہے۔ یہ حدیث اس شخص کے قول کا رد کرتی ہے جو یہ کہتا ہے کہ سلطان کا عطیہ قبول کرنا مندوب ہے نہ کہ کسی اور کا۔

امام ابو داود، نسائی، ترمذی اور ابن حبان رحمہ اللہ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے، نیز امام ترمذی اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ الْمَسْأَلَةَ كَدٌّ يَكُدُّ بِهَا الرَّجُلُ وَجْهَهُ إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلُ سُلْطَاناً، أَوْ فِي أَمْرٍ لَا بُدَّ مِنْهُ»[2]

''یقیناً سوال کرنا اپنے آپ کو نوچنا ہے، اس سے انسان اپنے چہرے کو چھیلتا اور نوچتا ہے، تاہم اگر کوئی حکمران سے سوال کرے یا بہت ہی لاچار ہو جائے، تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔''

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ بہت لاچار ہونے کے وقت غیر سلطان سے سوال کرنا جائز ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا حدیث سوال سے مطلق نہی کی حدیث کی مقید ہوگی۔ اسی طرح انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کرنے کے بارے میں فرمایا:

«لَا تَحِلُّ إِلَّا لِثَلَاثَةٍ: لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ، أَوْ لِذِي غُرْمٍ مُفْظِعٍ، أَوْ لِذِي دَمٍ مُوجِعٍ» (رواه أحمد و أبو داود والترمذي وحسنه)[3]

''(بلاشبہ مانگنا) روا نہیں ہے سوائے تین آدمیوں کے: از حد فقیر محتاج خاک نشین کے یا بے چینی میں

---

[1] مسند أحمد (٣٣٣/٢) صحيح ابن حبان (١٩٥/٨) المستدرك للحاكم (٧١/٢) المعجم الكبير (١٩٦/٤) مسند أبي يعلىٰ (٢٦٦/٢) شعب الإيمان (٢٨١/٢) السلسلة الصحيحية (١٠٠٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٣٩) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٩٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٨١) صحيح ابن حبان (١٨١/٨)

[3] مسند أحمد (١٢٦/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٤١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢١٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٥٠٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢١٩٨)

مبتلا قرض دار کے یا دیت میں پڑے خون والے کے (جس پر خون کی دیت لازم ہو)۔''

اس حدیث میں مذکور ان تین آدمیوں کے لیے سوال کرنا بغیر اس قید ہے، کہ وہ سلطان سے ہو، جائز ہے۔ اس صورتِ حال میں اس امیر سے سوال کرنا، جو ملکوں میں سے کسی ملک اور شہروں میں سے کسی شہر کا حکمران ہے، ہر حال میں جائز ہے، کیوں کہ اگر یہ امارت اسے سلطان کی طرف سے تفویض ہوئی ہے۔ تو اس کا ہاتھ سلطان کا ہاتھ ہے اور اگر سلطان کی طرف سے اسے وہ امارت تفویض نہ ہوئی ہو تو پھر ان لوگوں سے سوال کرنا جائز ہے جن کے ہاتھوں میں اللہ تعالیٰ کے اموال ہیں، جس طرح نصِ قرآنی اس کا تقاضا کرتی ہے:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَٰكِينِ وَالْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

[التوبة: ٦٠]

''صدقات تو صرف فقیروں اور مسکینوں کے لیے اور ان پر مقرر عاملوں کے لیے ہیں اور ان کے لیے جن کے دلوں میں الفت ڈالنی مقصود ہے اور گردنیں چھڑانے میں اور تاوان بھرنے والوں میں اور اللہ کے راستے میں اور مسافر میں (خرچ کرنے کے لیے ہیں)۔ یہ اللہ کی طرف سے ایک فریضہ ہے اور اللہ سب کچھ جاننے والا، کمال حکمت والا ہے۔''

واللہ أعلم.



92

الحبالة المنصوبة في حكم أخذ الأموال المغصوبة

(غصب شدہ اموال لینے کا حکم)

سوال وہ کثیر اموال جو غصب شدہ شہروں اور ملکوں سے آتے ہیں، نقدی کی صورت میں ہوں یا گندم کی صورت میں یا ان کے علاوہ ماکولات میں سے۔ ان میں بقدرِ خمس زکات کوئی چیز ملی ہوئی ہے۔ یہ اموال ایسے ہیں جن کے مالکان نامعلوم ہیں یا مالکان نامعلوم تو نہیں ہیں، لیکن ان کو اس بنا پر ان کے مالکوں کی طرف لوٹانا مشکل ہے کہ ان میں تمیز وغیرہ نہیں کی جا سکتی ہے۔ کیا غنی آدمی کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ اموال لے لے؟ یا وہ فقیر کے لیے جائز ہے نہ کہ غنی کے لیے یا ان سب کے لیے حرام ہیں؟

جواب یہ غصب شدہ مال اپنے مالکوں کی ملکیت میں باقی ہیں اور عصمتِ اسلام کے ذریعے معصوم ہیں، کسی کے لیے ان میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ایسا کرنا لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے کھانا ہوگا، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء: ٢٩]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اپنے مال آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ۔''

اور بخاری و مسلم میں نبی مکرم ﷺ کا یہ ارشاد ثابت ہے:

«إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ» [1]

''بلاشبہہ تمھارے خون اور تمھارے مال ایک دوسرے کے لیے قابلِ احترام ہیں۔''

نیز آپ ﷺ سے یہ بھی صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ» [2]

''کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر لینا حلال نہیں ہے۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٦٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٧٩)

[2] مسند أحمد (٧٢/٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (١١٠/٦)

اگر ان اموال کے مالکان معروف ہوں، مثلاً: وہ کسی معین بستی کے لوگ ہوں یا کسی معروف شہر کے باسی ہوں تو ان کو ان کے اموال لوٹانا واجب ہے۔ ان میں سے جو بھی اپنے حق (کے مال) کو پہچانتا ہو اور وہ اس پر دلیل پیش کر دے تو وہ اسے لے لے گا، اور اگر وہ ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہوں تو ہر شخص تقسیم میں اپنی صحیح ملکیت کے بقدر اپنا حصہ لے لے۔ خلط ملط ہونے یا تعیین کے ساتھ مالکوں کا حصہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان اموال کو ان کے مالکان کی ملکیت سے خارج کرنا جائز نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اہلِ علم کے درمیان اس باب میں اس موضوع پر کوئی اختلاف ہے۔ اگر فقہ کی کتابوں میں ایسی چیزیں پائی بھی جاتی ہیں جو اختلاف کا وہم ڈالتی ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ کلام کو اس طرح سے سمجھا نہیں گیا ہے جس طرح اسے سمجھنا چاہیے۔

جب تعیین کے ساتھ مالک کی پہچان نہ ہو سکے، لیکن یہ معلوم ہو کہ یہ اموال فلاں بستی کے لوگوں کے ہیں تو واجب ہے کہ ان اموال اور بستی کے لوگوں کے درمیان راہ خالی کر دی جائے۔ جو شخص اس بستی کے امور کا والی ہو یا اس میں کوئی عالم ہو تو دونوں کے لیے جائز ہے کہ وہ ان بستی کے باسیوں کے دنیاوی اور دینی مصالح پر ان اموال کو خرچ کریں، بشرطیکہ ان اموال کا مدعی متعین نہ ہو۔ اگر ان اموال کے مالک کلی طور پر نامعلوم ہوں، ان اموال کی عین اور ان کی نوع معلوم نہ ہو اور نہ ہی وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، نہ یہ ہی پتا ہو کہ یہ اموال فلاں قبیلے کے لوگوں کے ہیں۔ نہ ہی صحیح طور پر اپنے لیے یا اپنی قوم کے لیے ان اموال کا مدعی ہی ظاہر ہو تو یہ اموال وہ مال ہیں جن کو مظالم ملتبسہ کہا جاتا ہے۔ یہ من جملہ اموالِ الٰہیہ میں سے ہیں۔ یہ مسلمانوں کے بیت المال کا جزو بنیں گے۔ امام المسلمین یا اس کی موجودگی میں اس کے قائم مقام پر فرض ہے کہ وہ مسلمانوں کی حاجات وضروریات پر ان اموال کو خرچ وصرف کرے۔ اگر ان کی ضروریات نہ ہوں تو وہ ان کو ان کی دینی و دنیاوی مصالح پر خرچ کرے۔ ان مصالح میں سے سب سے زیادہ حق دار، سب سے مقدم، سب سے اولیٰ و بہتر اور سب سے اہم جہاد فی سبیل اللہ ہے۔ جب امام اور اس کی عدمِ موجودگی میں اس کے قائم مقام کو یہ معلوم ہو کہ ان اموال میں کچھ مال زکات کا ہے تو اسے چاہیے کہ وہ اسے مصارفِ زکات میں خرچ کرے۔ اس کے لیے جائز نہیں کہ اس کو لے کر اپنے اوپر خرچ کرے۔ قصہ مختصر ان اموال میں سے ہر ایک نوع کا مصرف نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہے اور اس طرح کا امر مرادِ شرع کو پہچاننے والے پر مخفی نہیں ہوتا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص اموال کی ان انواع میں سے کسی نوع کا مستحق ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ امام یا امیر، جو امام کی طرف سے والیِ امر ہو، سے مطالبہ کرے یا امام اور اس کے مقرر کردہ امیر کی عدمِ موجودگی میں امور کا والی ہو، کیوں کہ شریعت میں اپنے ثابت شدہ حق کو طلب کرنے کی ممانعت پر کوئی شرعی دلیل وارد نہیں ہوئی

ہے۔ممنوع تو وہ سوال کرنا ہے جو ان انواع میں سے کسی نوع کے استحقاق کے بغیر کیا جائے یا شرع کے ذریعے حقوق میں سے کسی حق کے ثبوت کے بغیر کیا جائے، مثلاً: غنی کا سوال کرنا۔اسی طرح وہ شخص جو انواعِ زکات میں سے کسی قسم کو اپنے نفس پر خرچ کرنا چاہتا ہے، حالانکہ اس زکات میں مال دار، طاقت ور جو کما کے کھا سکتے ہیں اور ہاشمی کے لیے کوئی حصہ وحق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اموال کے تمام مصارف معروف ہیں۔صحابہ کرام، تابعین اور ان کے متبعین کے ایام میں ان کی انواع واقسام کے مختلف ہونے کے پیشِ نظر ان اموال سے مسلمانوں کو عطیے دیے جاتے تھے۔یہ لوگ اپنے اپنے مراتب کے پیشِ نظر امورِ دین کے قیام کے لیے اور اپنے استحقاقاتِ ذاتیہ میں ان اموال سے صرف کرتے تھے۔حتی کہ بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر ایک لاکھ یا اس سے بھی زیادہ صرف کیے جاتے تھے۔حسن بن علی، عبداللہ بن جعفر اور ان جیسے لوگوں کا اموال سے حصہ لینا سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں معروف ہے۔ہم جس مسئلے پر کلام کر رہے ہیں اس میں امام اور امام کی طرف سے مقرر کردہ امیر کے درمیان اور امام کی عدمِ موجودگی میں اپنی اہلیت کی بنا پر امور کا والی بننے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ انواعِ اموال میں سے ہر ایک نوع کو اس کے مصرف میں خرچ کرے جس کا مصرف ہونا شریعت نے ثابت کیا ہے۔اگرچہ اس میں کسی قدر فرق ہے کہ امام کی ولایت اصل ہے اور وہ ایسی ولایت ہے جو مسلمانوں کے اس کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے ثابت ہوتی ہے، جب کہ امیر کی ولایت امامت کی ولایت سے حاصل شدہ ہے اور امام کی عدمِ موجودگی میں اس شخص کی ولایت جو ولایت کے لیے لائق ہے اس بنا پر ہے کہ اس میں ولایت کی صلاحیت پائی جاتی ہے، لیکن ان حیثیتوں سے ان کی ولایت کا اختلاف مال کو اس کی جگہوں پر رکھنے اور اس کے مصارف میں صرف کرنے کے ایجاب میں اختلافِ حال کو واجب نہیں کرتا ہے۔وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



93

القول المسلّم في تحريم الزكاة على آل محمد صلى الله عليه وسلّم

(آلِ محمد پر زکات کے حرام ہونے کا بیان)

سوال کیا اس شخص سے جو ہر حرام کو حلال جانتا ہے اور اسلام سے اس کا حصہ کلمہ پڑھنے کی حد تک محدود ہے اور وہ بھی کجی کے ساتھ، زکات لینے کا حکم بنو ہاشم پر زکات کے حرام ہونے وغیرہ کے حکم کی طرح ہے یا نہیں؟

جواب قرآن کریم نے فرض زکات کے مصارف ایسے صیغے اور لفظ کے ساتھ متعین فرمائے ہیں جو حصر وقصر کا تقاضا کرتا ہے اور وہ لفظ "إنما" ہے۔ ائمۂ بیان، اصول اور نحو نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ صیغہ حصر کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر یہ کہ تواتر معنوی کے ساتھ سنتِ مطہرہ وارد ہوئی ہے، جس پر عمل کرنا ہر مسلمان پر واجب ہے اور اس پر اس کی مخالفت کرنا حرام ہے اور وہ یہ ہے:

«إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»[1]

"بلاشبہ محمد ﷺ اور آلِ محمد کے لیے صدقہ وزکات حلال نہیں ہے۔"

چنانچہ یہ متواتر نص مصارفِ زکات کی صراحت کرنے والی آیتِ کریمہ کی مقید ہے۔ لہٰذا واجب صدقات وزکات ایسے فقیر پر صرف کیے جائیں گے جو آلِ محمد ﷺ سے نہ ہو اور یہی حال باقی کے مصارف کا ہے، کیوں کہ آلِ محمد ﷺ کے لیے حلتِ زکات کی نفی کبھی تو عام طور پر وارد ہوئی ہے اور کبھی مطلق طور پر۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لیے کسی بھی حال میں صدقہ وزکات لینا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان اقسام میں سے ہر ایک قسم، جن کے بارے میں تخصیص وارد نہیں ہوئی، آلِ محمد ﷺ سے نہ ہونے کے ساتھ متصف ہو۔ جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ آلِ محمد ﷺ کا کوئی فرد اگر عاملین میں سے ہو یا ان لوگوں سے جن کی تالیفِ قلب مقصود ہے تو اس کے لیے صدقہ وزکات حلال ہے، تو اس شخص کو کوئی ایسی صحیح دلیل پیش کرنا چاہیے جو اس کی حرمت کی متواتر دلیل کی تخصیص کے لیے مفید ہو، جب کہ احادیثِ نبویہ کے لیے تالیف کی گئی امہات، مسانید اور مجامع میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معنی ومفہوم

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

ثابت ہوتا ہو، بلکہ ان میں تو ایسی صراحت پائی جاتی ہے جو تحریم کی حرمت کو قوی اور مضبوط کرتی ہے اور وہ ہے نبی مکرم ﷺ کا مطلب بن ربیعہ بن حارث اور فضل بن عباس رضی اللہ عنہم کو صدقات پر ولایت سے روکنا بعد اس کے کہ انھوں نے اس ولایت کو طلب کیا، جس طرح کہ صحیح حدیث میں آپ ﷺ کے درج ذیل قول کے ساتھ اس کی علت بیان کی گئی ہے:

«إِنَّمَا هٰذِهِ الصَّدَقَاتُ أَوْسَاخُ النَّاسِ، وَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ» [1]

''یہ صدقات و زکات تو صرف لوگوں کی میل کچیل ہیں اور بلاشبہہ وہ محمد ﷺ اور آلِ محمد ﷺ کے لیے حلال نہیں ہیں۔''

مختصر یہ کہ آلِ محمد ﷺ پر زکات کا حرام ہونا شریعت کی قطعی چیزوں میں سے ایک قطعی و یقینی چیز ہے۔ جس نے اس کی قطعیت میں طعن کرنے کا قصد و ارادہ کیا تو وہ اس پر کوئی قابلِ قبول دلیل نہیں لایا۔ علامہ جلال رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنے رسالے میں اس موضوع پر طویل کلام کیا ہے، لیکن بے فائدہ۔ اسی طرح ازہار کی اپنی شرح میں انھوں نے اس کو کئی طرق سے بیان کیا ہے، جو سب کے سب منہار (کوڑا کرکٹ کا ڈھیر) ہیں۔ یہ اس کی جعل سازی کے بیان کی جگہ نہیں ہے۔ اس کے معاصرین اور بعد والے لوگوں میں سے جن لوگوں نے تعاقب کیا ہے، اس میں کفایت ہے۔ ورنہ وہ مقالات و مقامات جن کی تنگیوں میں اس نے اپنے آپ کو داخل کیا، اس کا رد کرنے، اس کی جعل سازی کا رد کرنے اور اس کے بگاڑ کو بیان کرنے کا احتمال رکھتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ آلِ محمد ﷺ پر زکات قطعی طور پر حرام ہے تو لائق یہ ہے کہ جس پر زکات واجب ہو اگر وہ واجبات میں سے کسی واجب میں کوتاہی کرے یا فرائض میں سے کوئی فریضہ چھوڑ دے یا ارکان میں سے کوئی رکن ترک کر دے تو اس کا ایسا کرنا مصرفِ زکات کی تحویل کو واجب نہیں کرتا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے گناہ کا ارتکاب کر کے نافرمانی کرنے والے پر معروف سزائیں مقرر کی ہیں۔ بعض ان میں سے دنیاوی اور بعض اخروی ہیں، مثلاً: اگر کوئی شخص نماز میں کوتاہی کرنے والا ہو تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اسے نیکی کا حکم دے اور برائی سے منع کرے اور اسے طوعاً یا کرہاً واجبِ الٰہی کے قیام پر آمادہ کرے۔ جو شخص زکات کا مصرف نہ ہو، جیسے: مال دار اور بنو ہاشم کے لوگ، تو ان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کہیں کہ یہ شخص جس پر زکات واجب ہے، چونکہ یہ بعض واجباتِ الٰہیہ میں خیانت کرنے والا ہے، آؤ ہم بھی اس کی اقتدا کریں اور بعض محرماتِ الٰہیہ میں خیانت کریں اور نماز میں سستی کرنے والے اس شخص کی زکات کھا جائیں، کیوں کہ ایسا کرنا معصیت کو معصیت کے ساتھ، گناہ کو گناہ کے ساتھ اور مصیبت

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۷۲)

کو مصیبت کے ساتھ جوڑنا ہے۔ چنانچہ یہ مال دار اور ہاشمی جس نے گناہوں میں سے کسی گناہ کے سبب نافرمان کی زکات کھانے کا اقدام کیا، یہ دونوں سلاطینِ دنیا کے بعض ان معاونین کی طرح ہیں جن کو بعض خیانت کرنے والے معاونین کی طرف سے سلطان کی خیانت کی اطلاع ہوئی جنھوں نے سلطان سے ان معاونین کی خیانت کی طرح خیانت کی اور کہا: فلاں شخص خیانت میں ہم سے سابق ہے تو ہم بھی اس کی اقتدا کرتے ہیں، باوجود اس کے کہ یہ سب سلطان کی نافرمانی ہے۔ بادشاہ کی خیانت اور اس کے خلاف جرم کا ارتکاب ہے۔ اسی طرح ہم جس مسئلے پر بات کر رہے ہیں وہ بھی اللہ تعالیٰ کی خیانت ہے، الہ العالمین کی نافرمانی اور اس کی حدوں سے تجاوز کرنا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس نافرمان کی زکات کے معروف و معین مصارف بنائے ہیں۔ چنانچہ یہ زکات ان مصارف کے اہل کا حق ہے نہ کہ اس نافرمان کا حق، جس کے لیے زکات حلال نہیں ہے۔ اگر وہ یہ زکات کھا لے تو گویا اس نے زکات کے مستحقین پر ظلم و جرم کرتے ہوئے زکات کے اموال کھائے، نہ کہ اس نے کسی نافرمان کا مال کھایا جو بعض واجباتِ الٰہیہ کا تارک ہے۔ اس صورتِ حال میں ان اہلِ مصارف کا کیا گناہ ہے؟ کہ ان کے اموال وہ شخص کھا جائے جسے اللہ تعالیٰ نے ان اموال کے کھانے سے منع کیا ہے۔ جس شخص پر زکات حرام ہے، اس کا یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس زکات دینے والے کی نافرمانی پر اسے سزا دیتے ہوئے اس زکات کو جائز و حلال ٹھہرا لے، کیوں کہ ایسا کرنا چند اسباب کی بنا پر باطل ہے:

پہلا سبب:

اس طرح کی سزا دینے پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مال کے ساتھ سزا دینا اصولِ شرعیہ کے خلاف ہے، لہٰذا شریعت کا وہیں انطباق کیا جائے گا جس کے لیے وہ وارد ہوئی ہے اور یہ معروف جزئیات میں ہے۔

دوسرا سبب:

مال کے ساتھ سزا دینا مسلمانوں کے ہر فرد کے لیے درست نہیں ہے، بلکہ ایسا کرنے کا اختیار ائمۂ مسلمین کے پاس ہے۔ اگر ہر ایک کو یہ اختیار دے دیا جائے تو اس کے ذریعے سے لوگ دوسروں کا مال کھا جائیں گے اور اس شیطانی وسیلے سے مملوکہ املاک کی حرمت پامال کریں گے۔

تیسرا سبب:

بالفرض اگر اس شخص کو جس کے لیے زکات حلال نہیں ہے، تادیبی کارروائی کرنے کا کوئی اختیار بھی ہو اور ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ جس پر زکات واجب ہے اس نے کسی گناہ کا اعتراف کر لیا ہے اور مال کے ساتھ اس کی تادیب

کرنے میں شریعت بھی وارد ہوئی ہے، تو زیادہ سے زیادہ اس کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس معصیت پر تادیباً اس عاصی کے مال میں سے کچھ لے لے، لیکن یہ کہاں سے جائز ہوا کہ وہ غیر عاصی، یعنی اس زکات کے مصارف کے اہل کا مال غصب کرلے؟ پس ایسا کرنا اس باب سے نہیں ہے، بلکہ یہ خاص ظلم اور یقینی سرکشی کے باب سے ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: یقیناً صاحبِ زکات نے ایک یا زیادہ گناہوں کے ساتھ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی نافرمانی کی ہے، لہٰذا اس کی زکات غیر شرعی زکات ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ زکات کو اس معنی میں حلال ٹھہرانے کا حکم نہیں دیا ہے، نہ ہی اس کو اس کی صلاحیت و اختیار عطا کیا ہے، بلکہ اس کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اس نافرمان کا ہاتھ پکڑے۔ اس شخص اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے درمیان حائل و رکاوٹ بن جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر جو نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا واجب کیا ہے اس کو پورا کرتے ہوئے واجبات قائم کرے۔ اگر بعض گناہوں کا ارتکاب کر کے یا بعض واجبات کو ترک کر کے کوئی نافرمان نافرمانی کا مرتکب ہو تو دوسرے کو ہرگز یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ بھی معصیت کا مرتکب ہو اور اس نافرمان کی زکات کو اس کی غیر جگہ میں رکھے اور اس کے غیر مصرف میں صرف کرے۔ فی الحقیقت یہ شیطان سے معاونت ہے اور انسان پر صریح ظلم ہے، کیوں کہ اس نے زکات کو اس کی غیر جگہ میں رکھا اور اس زکات اور اس کے مصارف کے درمیان حائل ہوگیا اور چند اسباب کے پیشِ نظر وہ خود بھی عاصی بن گیا:

پہلا سبب: قطعی تحریم کی مخالفت۔

دوسرا سبب: زکات دینے والے پر ظلم۔

تیسرا سبب: مصارفِ زکات پر ظلم۔

دیکھ تو اے مسکین! تو نے اپنے نفس کے ساتھ کیا سلوک کیا اور تو کس کھڈ اور گڑھے میں گر گیا؟! اگر تو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر صرف مومنوں کی میل کچیل (زکات) کو حرام کیا ہے، فاسق، نافرمان اور گناہوں میں ملوث لوگوں کی میل کچیل حرام نہیں کی، تو تو ظلم پر سوار ہوا اور غلط راستے پر چلا۔

اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ اس زکات کا نکالنے والا ایسی نافرمانی کا مرتکب ہوا ہے جو مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ اس کو دین سے نکالنے کو واجب کرتی ہے اور اس ارتکاب کے ساتھ وہ مرتدین کی صف میں شامل ہوگیا، تو اس صورتِ حال میں ہم پر واجب نہیں ہے کہ ہم اس کے ساتھ نفس و مال میں مرتدین کا معاملہ کریں، بلکہ پہلے پہل تو ہم اس سے اسلام لانے کا مطالبہ کریں گے، اگر وہ اس کو قبول کرلے تو درست اور اگر وہ اس کا انکار کرے تو اس پر تلوار کا عادلانہ حکم نافذ ہوگا۔

یہ ہے وہ جو اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس باب میں واجب کیا ہے اور ہم سے یہ مطالبہ کیا ہے۔ ہمیں یہ حق نہیں ہے

کہ ہم اس کا وہ مال لے لیں جو اس نے زکات کے نام پر نکالا ہے اور ہم اس کو کفر پر برقرار رکھیں اور ہم اس کو یہ گمان کرتا ہوا چھوڑ دیں کہ اس کا یہ مال، مالِ زکات ہے اور وہ من جملہ مسلمانوں کے ہے، کیوں کہ اس نکالنے والے کا مال بالفرض شرعی زکات نہ ہو، لیکن لازمی طور پر اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مصارفِ زکات کو اس کا مالک بنا دے یا اسے ان کے لے مباح و جائز قرار دے، چنانچہ کافر کی طرف سے تملیک اور اباحت مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ صحیح ہے۔ لہٰذا ہمارے لیے یہ کیسے حلال ہو گا کہ ہم مذکورہ اہلِ مصارف سے وہ چیز لے کر ان پر ظلم کریں جس کے وہ تملیک و اباحت کے ذریعے مستحق ہیں؟

یہ کلام مناظرے میں تنزل اور آزاد چھوڑنے کے طریقے پر ہے، ورنہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اگر ان نافرمانوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کوڑوں سے مارا جائے تو جس کام میں وہ کوتاہی کے مرتکب ہو رہے ہیں اس سے وہ باز آ جائیں گے، چہ جائیکہ وہ گردنوں کو تلواروں کی طرف پھیلائیں اور وہ کفر پر اصرار کریں اس کے بعد کہ ان سے توبہ کرائی گئی، بلکہ اگر معالمِ دین کا کوئی معلّم ہو، مسلمانوں کی ہدایت کی راہ میں اپنی جان کھپانے والا ہو، کتاب و سنت میں وارد ہونے والے قوارع و حوادث کے ذریعے لوگوں کو روکنے والا ہو، اطاعت گزار لوگوں سے وعدہ شدہ عطیات کے ذریعے رغبت دلانے والا ہو اور نافرمانوں کو ترہیبات کے ذریعے ڈرانے والا ہو تو چند لوگوں کے سوا اس کی دعوت کو قبول کرنے سے اعراض نہیں کریں گے، کیوں کہ ان کی پہچان یہ ہے کہ وہ مسلمان ہیں، وہ اپنے آپ سے کفر کی نفی کرتے ہیں، وہ اپنی طرف کفر کی نسبت سے نفرت کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جن کے سینے کفر کے ساتھ منشرح ہو چکے، بلکہ ان میں سے کوئی ایسا بھی ہے کہ اگر کوئی اس کو کہہ دے ''اے کافر!'' تو وہ کہنے والے پر قیامت ڈھا دے۔ اس کے ہاتھ میں جو اینٹ پتھر آئے اسے دے مارے۔ یہ جگہیں، جو تکفیر کے مقامات ہیں، قدموں کے پھسلنے کی اور اعلام کی نگاہوں کے بہک جانے کی جگہیں ہیں۔ جو شخص بھی اپنے آپ کو اس جگہ پر کھڑا کرتا ہے وہ اسلام کی طرف منسوب بعض لوگوں پر کفر اور ردت کا فتویٰ لگاتا ہے، وہ ایک بہت بڑے کام کے درپے ہوتا ہے اور اپنے آپ کو داخل ہونے کی ایک ناگوار جگہ میں داخل کرتا ہے، کیوں کہ کفر کے اسباب بعید مدارک والے اور پر فتن راستوں والے ہیں۔ ہر وہ شخص جو ان قوانین میں سے کسی میں داخل ہو جاتا ہے جن سے بدوی اور ساکنینِ صحرائے عرب آپس میں معاملہ کرتے ہیں اور کبھی اس کا نام منع اور کبھی شریعت رکھتے ہیں۔ تو محض اس میں داخل ہونے سے ہمارے لیے اس کو کافر کہنا ممکن نہیں ہے، جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ اس دخول کے ساتھ اس کی نیت اسلام سے نکلنے اور ان حربی کافروں سے ملنے کی ہے جن کا کفر یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی زیادہ سخت ہے۔

یہاں پر دو چیزوں کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے:

پہلی چیز: اس بات کا یقین ہو جائے کہ جس چیز میں داخل ہوا ہے وہ اسبابِ کفر میں سے ایک سبب ہے۔

دوسری چیز: اسے یہ معلوم ہو کہ وہ اسبابِ کفر میں سے ایک سبب ہے حتی کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جائے جن کے سینے کفر کے ساتھ منشرح ہیں۔

ان دو چیزوں کے علاوہ بھی کچھ ایسے سخت اور تشویشناک معاملات ہیں جن میں محققین کے قدم ٹھوکر کھا جاتے ہیں اور اس وصف کے بیان کرنے سے زبانیں گونگی ہو جاتی ہیں، جن کو ظاہر ونمایاں کرنے والوں کی زبانیں ظاہر ونمایاں کرتی ہیں۔ اسی طرح عام لوگوں میں سے ہر وہ شخص ہے جو زندہ یا مردہ کے حق میں باطل عقائد میں مبتلا ہے۔ تو اس کے بارے میں ان دو چیزوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ان دو چیزوں کے علاوہ وہ بھی ہیں جو ہم نے صعوبتِ مدارک اور میدانِ کارزار کی ہولناکی کو بیان کیا ہے۔ اگر علما اس ذمہ داری کو پورا کریں جو اللہ تعالیٰ نے ان پر واجب کی ہے اور قرآن کریم میں اس کے بیان کرنے پر ان سے عہد لیا ہے اور اسی طرح سارے مسلمان امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فریضے کو ادا کریں تو امید کی جا سکتی ہے کہ ارضِ اسلامیہ کے اوپر کوئی شخص ایسا نہ رہے جو اسبابِ کفر میں سے کسی سبب میں مبتلا ہو، کیوں کہ عام لوگ قبولِ ہدایت کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور جو ان میں سے زبان سے قبول نہ کرے تو تلوار کی زبان سے تو ضرور ہی مان لے گا۔

مسلکِ کفر کی صعوبت، اس کے اسباب کی خرونت، اشتراطِ علم، جس کے ساتھ ہی انشراحِ صدور حاصل ہوتا ہے اور اس کے وجود کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے، کو جان لینے کے بعد یہ واضح ہو گیا کہ یہ لوگ، جن کی زکات کے حکم کے بارے میں پہلے سوال گزر چکا، تو یہ صرف نافرمان مسلمان ہیں، لیکن ان کی نافرمانی شدت اور اشدیت میں مختلف ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اسبابِ کفر میں سے جو کام بھی وہ کرتے ہیں، بالفرض وہ ان اسباب میں سے کسی کے ساتھ ملے ہوئے بھی ہوں پھر بھی یہ وہ کفر نہیں بنتا جس پر اتفاق کیا گیا ہے، بلکہ جس نے یہ کہا ہے کہ یہ ایک سبب ہے جو کفر کو واجب کرتا ہے تو چند شروط کے ساتھ جن کا وجود اس شخص سے پوری طرح دور ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہے اور وہ دعویٰ کرتا ہے کہ اہلِ اسلام میں سے ہے۔ پھر جس شخص نے شریعت کے قطعی احکام میں سے کسی کی مخالفت کی، جیسے کسی ایسے شخص کی میراث کاٹ دینا جس کی وراثت دلیلِ قطعی کے ساتھ ثابت ہو، تو اس کو کافر کہنے والے کے نزدیک اس قطعیت کو جاننے کے بعد ہی اسے کافر کہا جا سکتا ہے یا وہ اس کی مخالفت پر استحلالاً یا استخفافاً کمر بستہ ہو۔ ان بدویوں سے قطعیتِ دلیل کو جاننے والا کہاں ہے چہ جائیکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز کے بارے میں۔ انتھی[1]

حاصلِ کلام یہ ہے: اہلِ معاصی میں سے زکات دینے والے کی زکات کو مصارفِ شرعیہ میں صرف کرنا

واجب ہے، اس کی زکات میں سے کسی کو کچھ لینا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح جو شخص ایسے اسبابِ کفر میں سے کسی سبب کا مرتکب ہوتا ہے جن میں اختلاف کیا گیا ہے، کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کے کفر کا حکم صادر کرے، مگر اس کے بعد کہ اس کے کفر پر دلیل وحجت قائم ہو جائے۔ اس دلیل کے قائم ہونے کے بعد یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا مرتکب اس کے کفر ہونے کو جاننے والا ہو۔ اس کا سینہ اس کے ساتھ منشرح ہو، وہ اس سبب سے رجوع کیے بغیر اس پر مصر ہو۔ اس کا کفر ثابت ہونے کے بعد کسی کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس کا وہ مال غصب کرنے کا ارادہ کرے جو اس نے اپنی ملک سے مصارفِ شرعیہ کے لیے نکالا ہے، کیوں کہ اس نے اپنے مال سے یہ حصہ زکات کے نام پر اور مصارفِ زکات میں صرف کرنے کے ارادے سے نکالا ہے۔ پھر اگر کسی مانع کی بنا پر یہ زکات قرار نہ پائے تو یہ بات تو ثابت شدہ ہے کہ اس نے مصارفِ زکات کے لیے اس مال کو مباح قرار دیا ہے نہ کہ کسی اور کام کے لیے۔

چنانچہ اس کی طرف سے یہ اباحت صحیح ہے، اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ لہٰذا جو شخص اس سے یہ مال لے گا وہ مصارفِ زکات کے ساتھ ظلم کرتا ہوا ظالم ٹھہرے گا، کیوں کہ اس کی طرف سے یہ اباحت ان مصارف کے لیے ہے نہ کہ ان کے غیر کے لیے۔ اباحت سے رجوع کے درست ہونے کی بنا پر، اگر یہ رجوع جائز ہو، وہ مال جو اس کی ملک سے نکلا ہے وہ مال نکالنے والے ہی کا ہو گا نہ کہ اس کے غیر کے لیے۔ لہٰذا اس نکالے ہوئے مال پر تنقید کرنا ممکن ہی نہیں ہے، کہ اس مال کا نکالنا دنیاوی غرض کے لیے ہے، جیسے وہ یہ اعتقاد رکھے کہ اس مال میں کامل نفع زکات نکالنے سے ہی حاصل ہو گا، کیوں کہ اس نے یہ مال ایک ایسی قوم کے لیے نکالا جو مصارفِ زکات سے ہیں اور اسی اعتقاد سے نکالا ہے کہ اس مال سے کمال نفع اور برکت کا حصول تب ہی ممکن ہے جب اس کو اپنے مصارف میں صرف کیا جائے۔

رہا یہ، یعنی اس پر اعتماد و بھروسا کرنا، کہ وہ معین لوگوں کے لیے اباحت کی طرح ہے، صریح کفر، خالص ردت، انتفائے شبہہ اور مکمل حکمِ اسلام کے ارتفاع کو تسلیم کرنے کے بعد ہی ہے، لیکن جب یہ سب کچھ نہ ہو تو وہ بلا شک وشبہہ زکات ہے، اگرچہ یہ زکات دینے والا بہت سی معصیتوں کا مرتکب ہو اور اپنے نفس کے خلاف پورا اسراف کرنے والا ہو۔ ان قسموں میں جن کے اندر نصِ کتاب یا سنتِ صحیحہ اور مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ فقر کا اعتبار کرنا وارد ہوا ہے، مال دار پر زکات کے حرام ہونے کی دلیل قطعی ہے۔ رہی وہ قسمیں جن میں فقر کا اعتبار نہیں کیا گیا تو وہ اس شخص کے لیے حلال ہیں جو شارع علیہ السلام کی طرف سے جائز قرار دادہ حیثیت سے اس کا اہل ہے، جیسے زکات کا عامل، جس کی تالیفِ قلب کی جائے اور جو تاوان وغیرہ میں پھنسا ہو۔

قصہ مختصر ہم نے یہاں تک جو ذکر کیا ہے وہ بلا کسی تفریق کے ہر اس شخص کے ساتھ کلام ہے جس پر زکات

حرام ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: علمائے سوء اور متفقہینِ شیاطین کی ایک جماعت نے اس صدقہ وزکات کو حلال کرنے کا ارادہ کیا ہے جس کے مصارف کی تعیین کا کام خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کیا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے ابلیسی چالوں اور طاغوتی وسیلوں کے ساتھ ان مصارف کے اندر اس شخص کا بھی حصہ مقرر کر دیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے متعین نہیں کیا ہے، جب کہ یہ سب کچھ گھڑ کر اللہ تعالیٰ کے ذمے لگایا گیا ہے جو اس نے نہیں کہا۔

واللّٰہ یقول الحق وهو یهدي السبیل.



94

الدر الحاتمي في منع دفع الزكاة من الهاشمي إلى الهاشمي

(ہاشمی کے ہاشمی کو زکات دینے کی ممانعت)

سوال کیا ایک ہاشمی کا کسی دوسرے ہاشمی کو اپنی زکات دینا صحیح ہے یا نہیں؟

جواب اس میں کوئی شک نہیں کہ صدقے کا نام زکات پر صادق آتا ہے۔ صحیح، بلکہ متواتر سند کے ساتھ ثابت شدہ حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

«إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَّا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ»[1] ''یقیناً ہم اہلِ بیت کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔''

ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِمُحَمَّدٍ وَّلَا لِآلِ مُحَمَّدٍ»[2]

''بلاشبہہ محمد ﷺ اور آلِ محمد ﷺ کے لیے صدقہ لائق نہیں ہے۔''

ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں: «إِنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ»[3] ''یقیناً ہم صدقہ نہیں کھاتے۔''

یہ سب احادیث صحیح ثابت ہیں۔ نیز اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ بنو ہاشم انسانوں میں سے ہیں۔ نبی مکرم ﷺ نے ان لوگوں پر صدقے کے حرام ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ انسانوں کی میل کچیل ہیں، یعنی یہ زکات لوگوں کی میل کچیل ہے، چنانچہ علت کی موجودگی میں ہاشمی کا صدقہ ہاشمی کے لیے حلال نہیں ہے اور وہ علت یہ ہے کہ صدقہ لوگوں کی میل کچیل ہے۔

رہا ہاشمی کا ہاشمی کے لیے صدقے کا جائز ہونا تو اس کے قائل نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث سے جو استدلال کیا ہے:

«إِنَّ الْعَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّكَ حَرَّمْتَ عَلَيْنَا صَدَقَاتِ النَّاسِ، هَلْ تَحِلُّ لَنَا صَدَقَاتُ بَعْضِنَا لِبَعْضٍ؟ قَالَ: نَعَمْ»[4]

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٦٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٦٩)

[4] الفوائد الشهير بالغيلانيات لأبي بكر (٢٧٧/١)

’’عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! بلاشبہہ آپ نے ہم پر صدقات حرام کر دیے، تو کیا ہمارے لیے ایک دوسرے کے صدقات حلال ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں!‘‘

اس حدیث کو امام حاکم رحمہ اللہ نے علوم الحدیث کی سینتیسویں نوع میں ایسی اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے راوی بنو ہاشم عباسیہ سے ہیں۔ یہ حدیث اگر درجۂ صحت کو پہنچ جاتی تو یہ ایک واضح اور مذکورہ عموم کی تخصیص کے لیے مناسب دلیل ہوتی، لیکن علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کے بعض رواۃ متہم ہیں، چنانچہ صاحب المیزان نے اس پر طویل کلام کیا ہے۔ عجیب وغریب باتوں میں سے ایک بات یہ ہے کہ حافظ محمد بن ابراہیم الوزیر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے: میرا خیال ہے کہ اس کا کوئی متابع ہے، کیوں کہ اس کے قائلین مشہور ہیں، اس کے بعد انھوں نے کہا ہے: ائمۂ عترت اور ان کی اولاد اور متبعین میں سے ایک بہت بڑی جماعت اس کی قائل ہے، بلکہ بعض نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان کا اجماع ہے۔ شاید ان کے درمیان اس توارث کا ہونا اس حدیث کو قوی بناتا ہے۔ انتہیٰ

اس طرح کے امام سے اس قسم کا کلام صادر ہونا سنی گئی عجیب وغریب باتوں میں سے ہے، کیوں کہ انھوں نے یہ اعتراف کرنے کے بعد کہ اس حدیث کے بعض راوی متہم ہیں، پھر محض اس گمان پر اس پر اعتماد کر لیا کہ اس کے راوی کی متابعت ہوئی ہے، جب کہ اس میدان میں مسلمانوں کے اجماع کے ہوتے ہوئے گمان پر بھروسا کرنا اور اسی کے ساتھ تمسک کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اگر یہ امر علامہ موصوف کے سامنے واضح ہو جائے تو وہ ہرگز اس کی مخالفت نہیں کریں گے۔ اس لیے کہ اگر گمان حجت اور کوئی مستند چیز ہوتی تو ہر شخص کو یہ حق حاصل ہو جاتا کہ وہ جو چاہتا کہتا اور ہر وہ حدیث جس کی اسناد میں کوئی کذاب، وضاع اور متہم بالوضع راوی ہوتا تو وہ اس کے متعلق یہ کہہ دیتا: میرا گمان ہے کہ اس کا کوئی متابع ہے۔ یہ گمان دوسرے لوگوں کے خلاف حجت بن جاتا۔ یہ غریب تکلفات اور عجیب لغزشوں میں سے ہے، پھر اس گمان کی یہ علت بیان کرنا کہ اس کے جواز کے قائل بہت زیادہ لوگ ہیں۔ مگر قائلین کی کثرت مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ درحقیقت دلیل نہیں ہے، پھر یہ کہ یہاں وہ کثرت بھی نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ بہ نسبت مخالفین کے اس کے قائلین انتہائی کم اور تھوڑے ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: میں نے اب تک کسی شخص کے بارے میں یہ نہیں سنا ہے کہ اس نے لوگوں کی ایک جماعت کے کسی قول کے قائل ہونے کو اس قول کے حق ہونے پر دلیل بنایا ہو اور کہا ہو کہ اس کی دلیل صحیح ہے۔ چنانچہ اس قسم کے امام کے اس قول سے عبرت حاصل کرو اور اسے اپنے آپ کو تقلید سے بچانے کا ذریعہ بناؤ۔ اس سے ہمارا مقصود ان پر عیب لگانا نہیں۔ وہ تمام معارف میں، دلیل پر واقف ہونے میں اور دلیل کے خلاف قیل وقال پر اعتماد نہ کرنے کی مہارت میں لوگوں کے امام ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعے ان کے بعد والوں کو نفع دیا، لیکن معصوم تو وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے

بچایا۔ ہر ایک کی حیثیت یہ ہے کہ اس کے قول کو لیا بھی جائے گا اور ترک بھی کیا جائے گا۔ اس تنبیہ کے ساتھ میرا ارادہ یہ ہے کہ اہلِ علم کو علما میں سے کسی عالم کے بارے میں ایسا حسنِ ظن رکھنے سے بچایا جائے جو حسنِ ظن اس کے ہر اختیار کردہ اور ترک کردہ میں اس کی تقلید کی طرف لے جائے اور اس کا یہ اعتقاد بن جائے کہ وہ ہر ایراد و اصدار میں حق پر ہے۔ چنانچہ یہ وہ رتبہ ہے جس کو پا لینے میں وہ معصوم لوگ کامیاب ہوئے جن کو انبیا علیہم السلام کہا جاتا ہے۔ انتھٰی

انھوں نے اپنے کلام کے آخر میں جو یہ کہا ہے: ''یہ ائمۂ عترت کا اجماع ہے۔'' یہ بھی عجائب میں سے ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دعویٰ ابطل الباطلات سے ہے، کیوں کہ اس کے قائل غیر قائل لوگوں کی بہ نسبت انتہائی کم اور تھوڑے ہیں، پھر یہ کہ عترت کے اجماع کا دعویٰ درجۂ صحت تک کیسے پہنچ سکتا ہے، جب کہ عترت میں سے جمہور اس سے خارج ہیں۔ عترت اور ان کے اتباع کی کتابیں روئے زمین پر موجود ہیں، ان میں یہ دعویٰ کبھی بھی نہیں ذکر کیا گیا۔

ان سب سے عجیب سید علامہ محمد بن اسماعیل الامیر کا قول ہے جو ان کی کتاب "منحة الغفار" میں موجود ہے، جہاں انھوں نے اس حدیث کی سند پانے اور نفسِ اجماع کے ذریعے اس کے مضبوط ہونے کے بعد اس کے بارے میں خاموشی اختیار کی۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: محض سند کے ملنے اور اجماع کے دعوے پر اس طرح کا سکون اور خاموشی قابلِ تعجب ہے۔ سند کا ملنا جس طرح صحیح حدیث میں ہوتا ہے اسی طرح موضوع روایت میں ہوتا ہے، جو کسی حدیث کی سند کو اس کی صورتِ حال پر بحث کے بغیر اور اس کے رجال کی حقیقتِ حال کے انکشاف کے بغیر پاتا ہے وہ اپنے آپ کو اس کی طرف ساکن و خاموش اور اس پر عامل نہیں پاتا ہے۔ لہٰذا یہ کسی بھی طرح سے درست اجتہاد نہیں ہے، بلکہ یہ تو خراب قسم کے وسوسے اور باطل قسم کی خواہشات ہیں۔ اسی طرح ان کا اجماع کا دعویٰ ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس اجماع کو اپنی خاموشی کی علت کا جزو قرار دیا۔ تعجب ہے کہ دلیل کے پابند علما کے قلم اس طرح کی باتیں لکھنے کے لیے کیسے چل جاتے ہیں۔ بلاشبہہ جب دعوے براہین کے ساتھ مضبوط نہ ہوں تو وہ جھوٹ ہوتے ہیں۔ انھیں میں سے یہ دعویٰ واضح جھوٹ، صریح بطلان صاف اختلال ہے۔ انتھٰی

حاصلِ کلام یہ ہے: ہاشمی کے ہاشمی کو زکات دینے کو جائز قرار دینے والوں کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو احتجاج، استدلال اور تمسک کے قابل ہو۔ اس کے جواز کے اثبات میں محض اہلِ علم کے اقوال کو، دلیل کے ساتھ متقید اور قیل و قال کو چھوڑنے والے رجال اور ہر جیل کے علما کے سامنے، نہر میں پھینک دیا جائے گا۔ آلِ محمد ﷺ کے لیے اس کے عدمِ جواز کے بارے میں وارد احادیث اس موقف پر مشتمل ہیں جس کو ثابت کرنے کے ہم درپے ہیں، واللہ أعلم



95

قطع الصحراوات لبیان حکم زکاۃ الخضراوات

(سبزیوں کی زکات کا حکم)

سوال کیا سبزیوں میں زکات ہے یا نہیں؟

جواب کتاب وسنت کے عام دلائل سبزیوں میں زکات کے واجب ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ۱۰۳] ''ان کے مالوں سے صدقہ لے۔''

کیوں کہ مال عام ہیں۔ اس عموم میں سے جس کی تخصیص ہو جائے گی وہ اس حکم سے نکل جائے گا، جیسا کہ یہ حدیث ہے: «لَيْسَ عَلَى الْمَرْءِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»[1]

''آدمی پر اس کے غلام اور گھوڑے میں صدقہ نہیں ہے۔''

اور اس طرح کی دیگر احادیث۔ من جملہ عمومی دلائل کے ایک درج ذیل حدیث ہے:

«فِيمَا سَقَتِ الْأَنْهَارُ وَالْغَيْمُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[2]

''جو کھیتیاں نہروں اور بارش سے سیراب ہوں، ان میں دسواں حصہ ہے اور جسے انسان پانی چلا کر سیراب کرتا ہے، اس میں بیسواں حصہ (زکات) ہے۔''

ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعَشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ» (هذا أيضا في الصحيح)[3]

''جسے بارش اور چشموں سے پانی ملے یا جو زمین کی نمی سے سیراب ہو، اس میں دسواں حصہ ہے اور جسے پانی چلا کر سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ (زکات) ہے۔''

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۱۹۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۹۸۲)
2. صحيح مسلم، رقم الحديث (۹۸۱)
3. صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۴۱۲)

جس نے کہا ہے کہ سبزیوں میں زکات واجب نہیں ہے وہ کہتا ہے: عطاء بن سائب رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث کے ساتھ سبزیاں اس عموم سے مختص ہیں، چنانچہ انھوں نے فرمایا:

((أَرَادَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْمُغِيرَةِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ أَرْضِ مُوسٰى بْنِ طَلْحَةَ مِنَ الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةً، فَقَالَ لَهُ مُوسٰى بْنُ طَلْحَةَ: لَيْسَ لَكَ ذٰلِكَ، إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: لَيْسَ فِيْ ذٰلِكَ صَدَقَةٌ)) (رواه الأثرم في سننه)

''عبداللہ بن مغیرہ رحمہ اللہ نے موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ کی زمین سے سبزیوں کی زکات لینے کا اردہ کیا تو موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ نے ان سے کہا: آپ ایسا نہیں کر سکتے، بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے: ان (سبزیوں) میں زکات نہیں ہے۔''

امام دارقطنی اور حاکم رحمہما اللہ نے اسحاق بن یحییٰ بن طلحہ کے واسطے سے اس کو بیان کیا ہے، انھوں نے اپنے چچا موسیٰ بن طلحہ سے اور انھوں نے معاذ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے:

((وَأَمَّا الْقِثَّاءُ، وَالْبِطِّيخُ، وَالرُّمَّانُ، وَالْقَصَبُ فَعَفْوٌ عَفَا عَنْهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ))[1]

''رہے کھیرے، تربوز اور سرکنڈے تو ان میں معافی ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس (کی زکات لینے) سے معاف کر دیا ہے۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس حدیث میں ضعف اور انقطاع ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس روایت کے کچھ الفاظ کو عیسیٰ بن طلحہ عن معاذ کے واسطے سے روایت کیا اور وہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: سبزیوں کے بارے میں نبی مکرم ﷺ سے کوئی چیز صحیح ثابت نہیں ہے۔ صرف موسیٰ بن طلحہ رحمہ اللہ نبی مکرم ﷺ سے مرسل روایت کرتے ہیں۔[2] امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے علل میں بیان کیا ہے اور کہا ہے: درست یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، اس کا کچھ حصہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے موسیٰ بن طلحہ سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہمارے پاس معاذ رضی اللہ عنہ کی کتاب ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو روایت کرنے کے بعد کہا ہے: موسیٰ کبیر تابعی ہیں، اس بات کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ معاذ رضی اللہ عنہ سے ملے ہیں۔[3] ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ معاذ رضی اللہ عنہ سے ملے ہیں نہ ان کو پایا ہے۔ ابو زرعہ رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی کہا ہے۔ امام بزار اور دارقطنی رحمہما اللہ نے حارث بن نبهان کے واسطے سے بیان کیا ہے، انھوں نے عطاء بن سائب سے، انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے، انھوں نے اپنے باپ سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

---

[1] سنن الدارقطني (٢/٩٧) المستدرك للحاكم (١/٥٥٨)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٣٨)

[3] المستدرك للحاكم (١/٥٥٨)

«لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ»[1] ''سبزیوں میں زکات نہیں ہے۔''

امام بزار رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم حارث بن نبهان کے سوا کسی کو نہیں جانتے کہ اس نے اس میں کہا ہو: ''عن أبیه''، امام ابن عدی رحمہ اللہ نے ایک جماعت سے اس کی تضعیف بیان کی ہے، جب کہ موسیٰ رحمہ اللہ سے مشہور یہ ہے کہ یہ مرسل روایت ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے مروان بن محمد کے واسطے سے بیان کیا ہے، انھوں نے جریر سے، انھوں نے عطاء بن سائب سے روایت کیا ہے، انھوں نے ''عن أبیه'' کے بجائے ''عن أنس'' کہا ہے، جب کہ مروان سخت ضعیف راوی ہے۔[2] امام دارقطنی رحمہ اللہ نے علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس جیسی روایت بیان کی ہے، اس میں صقر بن حبیب راوی سخت ضعیف ہے۔[3] اس باب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے روایت مروی ہے، ان سب کی اسانید میں کلام ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''شرح المنتقیٰ'' میں ان تمام کو ذکر کیا ہے۔ اس حدیث کو ان احادیث سے بھی تقویت ملتی ہے جن میں یہ وارد ہوا ہے کہ زکات صرف چار چیزوں سے لی جائے گی:

① جَو ② گندم ③ منقّٰی ④ کھجوریں

چنانچہ یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ جن میں سے ایک ابو موسیٰ اور معاذ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ہے جو امام حاکم،[4] بیہقی[5] اور طبرانی رحمہم اللہ کے ہاں موجود ہیں۔ امام طبرانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس کے رواۃ ثقہ ہیں اور یہ متصل ہے۔ عمیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں موجود ہے اور عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده کی سند سے امام ابن ماجہ رحمہ اللہ[6] نے روایت کی ہے اور امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ان طرق کے علاوہ طرق سے اسے روایت کیا ہے[7] جو ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

ان چار چیزوں میں حصر اس چیز کی نسبت ہے جو زمین سے پیدا ہوتی ہے، ورنہ صحیح دلائل اور مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ سونے، چاندی اور چرنے والے جانوروں (اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ) میں زکات واجب ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''وبل الغمام'' میں کہا ہے: عام کی خاص پر بنا کرنا واجب ہے، جیسا کہ اہلِ علم کے قابلِ اعتماد لوگوں کا اجماع ہے۔ ان چیزوں کے علاوہ میں وجوب نہیں ہے، چاہے وہ سبزیاں ہوں یا دوسری چیزیں، بلکہ سبزیوں کے بارے

---

① مسند البزار (١٧٢/١) سنن الدارقطني (٩٦/٢)
② سنن الدارقطني (٩٦/٢)
③ سنن الدارقطني (٩٥/٢)
④ المستدرك للحاكم (٥٥٨/١)
⑤ سنن البيهقي الكبرىٰ (١٢٨/٤)
⑥ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨١٥) یہ روایت محمد بن عبداللہ خزرجی کی وجہ سے سخت ضعیف ہے۔
⑦ سنن الدارقطني (٩٤/٢)

میں خاص طور پر یہ وارد ہوا ہے جو ان میں زکات کے عدمِ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ یہ اتنے طرق سے مروی ہے جو ایک دوسرے کو قوی کرتے ہیں، جس طرح میں نے "شرح المنتقٰی" میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ انتھٰی

امام بیہقی رحمہ اللہ نے حسن رحمہ اللہ کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: زکات صرف دس چیزوں میں فرض ہے: پھر انھوں نے چار مذکورہ بالا (جو، گندم، منقے اور کھجوریں) چیزوں اور مکئی، اونٹ، گائے، بکری، سونا اور چاندی کا ذکر کیا۔ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے سابقہ حدیث کو چار چیزوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ پھر پانچویں چیز کا ذکر کیا اور وہ مکئی ہے، لیکن اس کی اسناد میں محمد بن عبیداللہ عزرمی متروک راوی ہے۔[1] امام بیہقی رحمہ اللہ نے مجاہد کے واسطے سے بیان کیا ہے: رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں صرف پانچ چیزوں سے زکات لی جاتی تھی، چنانچہ انھوں نے مکئی کا ذکر کیا۔

سبزیوں میں زکات کے عدمِ وجوب کے بارے میں امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں علی مرتضٰی رضی اللہ عنہ پر موقوف روایت مروی ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ ہی کے ہاں عمر رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت مروی ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف مروی ہے[2] اور اس کی اسناد میں صالح بن موسی راوی ضعیف ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں محمد بن جحش رحمہ اللہ سے مروی ہے اور اس کی اسناد میں عبداللہ بن شبیب راوی ضعیف ہے۔[3] صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد اس باب میں اہلِ علم نے بہت سا اختلاف کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں جو کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ سبزیوں میں زکات واجب نہیں ہے، کیوں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ان عمومات کی تخصیص کا کام کرتا ہے جن عمومات میں اوساق، کام میں استعمال کیے جانے والے گائے بیل، غلام اور گھوڑے وغیرہ کے ساتھ تخصیص داخل ہے۔ عام مخصص کی حجیت سے متعلق اصول میں خلاف ثابت ہے۔ بعض تو اس طرف گئے ہیں کہ وہ حجت نہیں ہے، بعض دوسرے اس طرف گئے ہیں کہ وہ باقی کے بارے میں حجت ہے اور میرے نزدیک بھی راجح یہی ہے۔ سبزیوں میں وہ چیز بھی داخل ہے جس میں سے صرف اس کی مٹی میں چھپی ہوئی جڑوں سے نکالی گئی چیز سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ انتھٰی

مختصر یہ کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کے لیے وہ سب کچھ بیان کر دیا جو آپ ﷺ کی طرف نازل ہوا تھا۔ پھر آپ ﷺ نے امت پر ان کی بعض املاک میں کچھ فرائض مقرر کیے اور بعض دوسری املاک میں ان پر کچھ فرض نہ کیا اور آپ ﷺ اسی حال میں فوت ہو گئے۔ ضرورت کے وقت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول

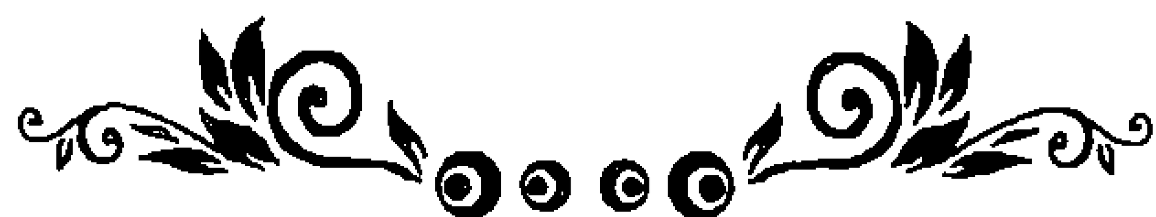
---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨١٥) یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

[2] سنن الدارقطني (٩٥/٢)

[3] سنن الدارقطني (٩٥/٢، ٩٦)

میں یہ ثابت شدہ ہے۔ پھر جس شخص نے عموماتِ قرآنیہ کا سہارا لے کر یہ گمان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ چیزوں کے علاوہ میں بھی زکات واجب ہے تو وہ ہمارے پیش کردہ دلائل کے سامنے مغلوب ہوگا۔ یہ اس مفروضے کی بنا پر ہے کہ آپ ﷺ سے صرف بیان ثابت ہے، بغیر اس کے جو بعض ان چیزوں میں عدمِ وجوب کا فائدہ دیتا ہو جن سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية



96

جودة الذكي في اشتراط التكليف للمزكي

(ادائے زکات کے لیے صاحبِ مال کا مکلّف ہونا)

سوال کیا وجوبِ زکات میں زکات دینے والے کے مکلّف ہونے کی شرط لگائی جائے گی یا نہیں؟

جواب عام اہلِ علم کے ذہن اگرچہ وجوبِ زکات کے بارے میں شرطیتِ تکلیف کا انکار کرتے ہیں، لیکن یہ لائق ہے کہ اس کی شرط لگائی جائے، کیوں کہ گہری نظر وفکر کے ساتھ یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکات اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن ہے اور باقی کے چار ارکان شرعاً غیر مکلّف پر واجب نہیں ہیں تو اس پانچویں رکن میں اشتراطِ تکلیف مستعبد نہیں ہوگا۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ زکات کے بارے میں خطابات عام ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣] ''ان کے مالوں سے صدقہ لے۔''

کیوں کہ اس طرح کا عموم بقیہ چار ارکان کے خطابات میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ خطابات لوگوں کو ہیں اور بچے بھی لوگوں میں شامل ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهَ، وَيُقِيْمُوْا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوْا الزَّكَاةَ، وَيَحُجُّوْا الْبَيْتَ وَيَصُوْمُوْا رَمَضَانَ))[1]

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے جہاد کروں حتی کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبودِ حقیقی نہیں اور نماز قائم کریں اور زکات ادا کریں اور بیت اللہ کا حج کریں اور رمضان کے روزے رکھیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ﴾ [البقرہ: ٤٣] ''اور نماز قائم کرو اور زکاۃ دو۔''

نیز فرمایا: ﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: ٩٧]

''اور اللہ کے لیے لوگوں پر اس کے گھر کا حج (فرض) ہے۔''

[1] سنن الدارقطني (٢٣٢/١) المستدرك للحاكم (٥٤٤/١) صحيح البخاري، رقم الحديث (٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦)

مزید فرمایا:

﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرہ: ۱۸۵]

''تو تم میں سے جو اس میں حاضر ہو وہ اس کا روزہ رکھے۔''

اور اس طرح کی مزید آیات جن کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ چار ارکان میں انھوں نے غیر مکلّف کے لیے جو تخصیص کی ہے، ان پر لازم ہے کہ وہ اس پانچویں رکن میں بھی اس کی تخصیص کریں اور وہ زکات ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ زکات تطہیر وتزکیے کے لیے مشروع کی گئی ہے، جیسا کہ قرآن مجید اس پر ناطق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ تطہیر وتزکیہ مکلفین کے لیے ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر کے لیے۔

رہا یتیموں کے اموال کے ساتھ تجارت کرنا تا کہ ان کو زکات نہ کھا جائے تو یہ اس کی حجت نہیں بن سکتی۔ اسی طرح ان آثار سے دلیل نہیں پکڑی جائے گی، جو اس باب میں روایت کیے گئے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے جیسے آثار کے ساتھ متعارض ہیں۔ پھر امام بیہقی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((مَنْ وَّلِيَ مَالَ يَتِيمٍ فَلْيُحْصِ عَلَيْهِ السِّنِينَ، فَإِذَا دَفَعَ إِلَيْهِ مَالَهُ أَخْبَرَهُ بِمَا فِيهِ مِنَ الزَّكَاةِ، فَإِنْ شَاءَ زَكّٰى، وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ))[1]

''جو شخص کسی یتیم کے مال کا والی بنے تو وہ اس پر سال گنتا رہے، پھر جب وہ اس کو مال واپس کرے تو اس کو اس بات کی خبر دے دے کہ اس پر کتنی زکات ہے، پس اگر وہ چاہے تو اس کی زکات دے دے چاہے تو چھوڑ دے۔''

اسی طرح کی ایک روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ جو شخص عمومات کے ساتھ تمسک کر کے بچے کے مال میں زکات کو واجب قرار دیتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ عمومات کا تمسک کرتے ہوئے اس پر باقی کے چار ارکان کو بھی واجب قرار دے۔

بالجملہ بندوں کے اموال میں اصل حرمت ہی ہے، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا اَمْوٰلَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰطِلِ ﴾ [البقرہ: ۱۸۸]

''اور اپنے مال آپس میں باطل طریقے سے مت کھاؤ۔''

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ))[2]

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (۱۸۱/٤)

[2] مسند أحمد (۷۲/٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (۱۰۰/٦)

''کسی مسلمان کا مال اس کی رضا وخوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے۔''

خاص طور پر یتیموں کے اموال جن کے بارے میں قرآنی دھمکیاں اور حدیثی جھڑکیاں اتنی ظاہر و واضح ہو کر وارد ہوئی ہیں کہ ان کے بیان کی ضرورت ہی نہیں، بلکہ وہ اس سے زیادہ ہیں کہ ان کو شمار کیا جائے۔ یتیم کا وہ ولی جس نے اس کے مال سے زکات لی وہ اس کے انجام و ذمے داری سے محفوظ نہیں ہوگا، کیوں کہ اس نے ایک ایسی چیز لی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مالک پر واجب کیا ہے نہ ولی پر اور نہ مال پر۔ جہاں تک پہلے یعنی مالک کا تعلق ہے تو وہ اس لحاظ سے کہ وہ بچہ ہے اور اس پر تکالیفِ شرعیہ کی ذمے داری عائد نہیں ہوئی اور وہ تب ہوگی جب وہ بالغ ہوگا۔ دوسرا اس لحاظ سے کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے، جب کہ زکات تو صرف مالک پر واجب ہوتی ہے۔ تیسرا اس لحاظ سے کہ تکالیفِ شرعیہ نوعِ انسانی کے ساتھ مختص ہیں، نہ کہ چارپایوں اور جمادات پر۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''السیل الجرار'' میں کہا ہے: تم پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ غیر مکلّف سے تکلیف کا قلم اٹھا لیا گیا ہے، لہٰذا کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس کے مال کے جزو، یعنی زکات کو حلال جاننے پر دلالت کرتی ہو۔ مگر اس سلسلے میں صرف عمومات ہی وارد ہوئے ہیں جن کی اس چیز کے ذریعے تخصیص کرنا درست ہے جو غیر مکلّف سے قلم کے اٹھائے جانے کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خصوص میں قابلِ تمسک کوئی ایسی چیز ثابت نہیں ہے۔ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فعل میں حجت نہیں ہے۔ اموال عصمتِ اسلام کے ساتھ معصوم ومحفوظ ہیں۔ ان میں سے کسی چیز کو مباح کرنا محض اس چیز کے ساتھ حلال نہیں ہے، جو حجت بننے کے قابل ہی نہیں ہے۔ خاص طور پر یتیموں کے اموال جن کے بارے میں وہ سخت احکام وارد ہوئے ہیں جو وارد ہوئے ہیں۔ رہی حدیث:

((مَنْ وَلِيَ يَتِيماً فَلْيَتَّجِرْ بِهِ وَلَا يَتْرُكْهُ تَأْكُلُهُ الصَّدَقَةُ)) (فأخرجه الترمذي والدارقطني والبيهقي)[1]

''جو شخص کسی یتیم کا ولی بنے تو وہ اس کے (مال کے) ساتھ تجارت کرے اور اسے یوں ہی نہ چھوڑ دے کہ اسے صدقہ (زکات) کھا جائے۔''

اس کی اسناد میں مثنی بن صباح راوی ضعیف ہے، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ یہ کئی اسانید کے ساتھ مروی ہے جن میں متروک اور ضعیف راوی ہیں۔ اسی طرح یہ حدیث:

((اِبْتَاعُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامٰى لَا تَأْكُلُهَا الصَّدَقَةُ))[2]

''یتیموں کے اموال میں خرید وفروخت کرو کہ ان کو زکات نہ کھا جائے۔''

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٤١) سنن الدارقطني (١١٠/٢) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٧٩/٤) اس کی سند میں مثنی بن صباح راوی کے ضعف کی بنا پر یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] سنن الدارقطني (٦/٣)، السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٧٩/٤)

بھی حجت بننے کے لائق نہیں ہے۔ بلاشبہہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اسے مرسل روایت کیا ہے۔ یہ ایسے طرق سے مروی ہے جو صحیح نہیں ہیں۔ رہا غیر مکلّف پر صدقۃ الفطر کا واجب ہونا تو یہ غیر مکلّف کی تکلیف سے نہیں ہے، بلکہ اس کے ولی کی تکلیف سے ہے، جس طرح دلائل نے اس کی صراحت کی ہے۔ تو وہ اپنے مال سے اپنی طرف سے اور اس کی طرف سے جس پر وہ خرچ کر رہا ہے، نکالے گا۔ رہا وہ جو زکات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقرا کو دی جائے گی، تو یہ دیگر تکالیف کی طرح مکلفین کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور یہ دعویٰ، کہ غیر مکلّف اس میں داخل ہیں، وہ مطلوب کو چھیننا ہے، کیوں کہ وہ محلِ نزاع کے ساتھ استدلال ہے۔ انتھٰی،
وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



97

اللآلي الزواهر في حكم زكاة الجواهر

(جواہرات میں زکات کا حکم)

سوال جواہرات کی زکات کا کیا حکم ہے؟

جواب کسی شخص کا اللہ کے بندوں پر اس چیز کو واجب کرنا، جو چیز اللہ تعالیٰ نے ان پر واجب نہیں کی ہے، کوئی تقویٰ ہے نہ سمجھ داری، بلکہ یہ تو محض غلو ہے۔ اس کے درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ۱۰۳] ''ان کے مالوں سے صدقہ لے۔''

سے استدلال کرنے سے اجناس میں سے ہر اس جنس پر زکات کا وجوب لازم آتا ہے جس پر مال کا لفظ بولا جاتا ہے۔ من جملہ ان اجناس کے لوہا، تانبا، سیسہ، کپڑے، بستر، حجر و مدر اور ہر وہ چیز جسے مال کہتے ہیں، بھی ہے، یہ مانتے ہوئے کہ وہ اموالِ تجارت نہیں ہیں، اور مسلمانوں میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ یہ کلام اس بنیاد پر نہیں کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ کے عموم سے مذکورہ اموال کو خاص کر دینے والے دلائل وارد ہوئے ہیں، حتی کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکے: ہر وہ چیز جس کو دلیل کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا اس پر عموم کے تحت باقی رہنے کی بنا پر زکات واجب ہو گی، بلکہ بندوں کے اموال میں سے جن پر زکات مشروع ہے، وہ مخصوص اموال اور معلوم اجناس ہیں جن کے غیر میں اللہ تعالیٰ نے زکات واجب نہیں کی ہے۔ آیتِ کریمہ میں واجب یہ ہے کہ اضافت کو عہد پر محمول کیا جائے، کیوں کہ علمِ اصول، نحو اور بیان میں یہ ثابت شدہ ہے کہ اضافت انہی قسموں کی طرف تقسیم ہوتی ہے جن کی طرف لامِ تعریف تقسیم ہوتی ہے۔ من جملہ لام کی اقسام کے لامِ عہد بھی ہے، بلکہ محقق رضی نے کہا ہے: لام میں اصل یہی لام ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی تو جواہرات، لعل، موتی، یاقوت، زمرد، عقیق اور تمام نفیس اور قیمتی چیزوں پر زکات کے واجب کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ کسی چیز کے محض نفیس و قیمتی ہونے کے ساتھ اس پر زکات کے وجوب کی علت پر کوئی علم کی نقل شدہ دلیل نہیں ہے۔ اگر یہ تعلیل صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ یہ تعلیل ہر اس چیز میں جاری ہو جو

لوہے کی مصنوعات تلواروں اور بندوقوں وغیرہ سے زیادہ نفیس اور زیادہ قیمتی ہیں، تب تو ان میں بھی زکات واجب ہو اور ان کے ساتھ دیگر ان نفیس چیزوں کو بھی ملایا جائے جن میں لوگ رغبت رکھتے ہیں، جیسے: چینی بلور (ایک قیمتی پتھر اورشیشہ) اور یشم (ایک گہرا سبز قیمتی پتھر) وغیرہ ہیں جن کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔

کیا ہی اچھا انصاف ہے اور اس حد پر وقوف کس قدر عمدہ ہے جس کو شارع علیہ السلام نے مقرر کیا ہے اور لوگوں کو ان تکالیف سے آرام پہنچایا ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے، باوجود اس کے کہ آیتِ کریمہ: ﴿ خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ ﴾، جس کو بہت سے لوگوں نے اس چیز پر زکات کو واجب کرنے پر محمول کیا ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے زکات واجب نہیں کی، کے بارے میں ائمۂ تفسیر نے کہا ہے: یقیناً یہ آیت نفل صدقے کے بارے میں ہے نہ کہ فرض کے بارے میں جس پر ہم کلام کر رہے ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں کہا ہے: جواہرات میں زکات کے واجب ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح تجارت پر۔ انتھی

یعنی جس طرح عدمِ دلیل کی بنا پر جواہرات میں زکات واجب نہیں ہے، اسی طرح اموالِ تجارت میں اس کے واجب ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے "الروضة الندية" میں ثابت کیا ہے اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "شرح المنتقیٰ"، "وبل الغمام" اور "السیل الجرار" میں اس کے تمام دلائل کا احاطہ کیا ہے، چنانچہ ان کی طرف رجوع کیا جائے۔



98

ازالة الرين في وجوب أخذ الزكاة من العين

(کیا زکات اسی چیز میں لیں گے یا قیمت بھی دے سکتے ہیں؟)

سوال کیا کسی چیز کے عین سے زکات وصول کرنا واجب ہے یا قیمت لینا بھی جائز ہے؟

جواب حق یہ ہے کہ کسی چیز کی عین سے زکات وصول کرنا واجب ہے اور قیمت کی صورت میں زکات ادا کرنا کسی عذر ہی کی بنا پر جائز ہے اور اس کی دلیل درج ذیل حدیث ہے:

((خُذِ الْحَبَّ مِنَ الْحَبِّ، وَالشَّاءَ مِنَ الْغَنَمِ، وَالْبَعِيرَ مِنَ الْإِبِلِ، وَالبَقَرَةَ مِنَ الْبَقَرِ)) (أخرجه أبو داود والحاكم وصححه على شرط الشيخين)[1]

''غلے سے غلہ، بکریوں سے بکری، اونٹوں سے اونٹ اور گائیوں سے گائے وصول کرو۔''

رہا معاذ رضی اللہ عنہ کا قول تو وہ حجت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ایک صحابی کی رائے ہے۔ نیز اس لحاظ سے بھی وہ حجت بننے کے لائق نہیں کہ اس کی سند منقطع ہے، جیسے حفاظِ حدیث نے اس کی صراحت کی ہے۔ بعض لوگوں کا اس حدیث کی طرف سے یہ معذرت کرنا کہ اس کا کوئی ظاہر نہیں ہے تو یہ چھڑیوں میں سے ایک چھڑی ہے جس پر سہارا لگایا جاتا ہے۔



---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٩٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨١٤) المستدرك للحاكم (٥٤٦/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (١١٢/٤) ضعيف الجامع (٢٨١٦) اس کی سند میں عطا بن یسار راوی کی معاذ رضی اللہ عنہ سے ملاقات و سماع نہیں ہے، لہٰذا منقطع ہونے کی بنا پر یہ روایت ضعیف ہے۔

99

اليانع الجني في تعريف الفقير والغني

(فقیر وغنی کی تعریف)

سوال زکات لینے کے باب میں فقیر وغنی کی کیا تعریف ہے؟ زکات دینے کے بارے میں کوئی معین مقدار وارد ہوئی ہے یا نہیں؟

جواب فقیر وہ ہے جو غنی نہ ہو۔ شریعتِ اسلامیہ میں غنی کی تعریف ثابت ہے، جس طرح اہلِ سنن نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً حدیث بیان کی ہے:

« أَنَّهُ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ وَمَا الْغِنٰى؟ قَالَ: خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ »[1]

''پوچھا گیا: اللہ کے رسول! غنا کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: پچاس درہم یا ان کی قیمت کے برابر سونا۔''

لہٰذا جو شخص اس قدر مال کا مالک نہ ہو تو وہ فقیر ہے، کیوں کہ جب اس سے غنا کا لفظ اور اسم زائل ہو گیا تو اس کے لیے فقر ثابت ہو گیا، اس لیے کہ جس طرح دو نقیضیں اکٹھی نہیں ہو سکتیں، اسی طرح وہ دونوں مرتفع بھی نہیں ہو سکتیں۔ لازمی اور ضروری ہے کہ اس قدر درہم یا ان کی قیمت ہونے کے ساتھ ساتھ وہ لباس، بستر اور رہایش وغیرہ کا بھی مالک ہو، جو ضروریاتِ زندگی ہیں، کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ اتنی مقدار میں مال سے نبی مکرم ﷺ کی مراد لباس اور رہایش کی قیمت نہیں ہے۔ ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس کے ساتھ ان چیزوں کو بھی ملحق کیا جائے گا جن کے بغیر دینی اور دنیاوی امور کا قیام ممکن نہیں ہے، جیسے مجاہد کے لیے آلۂ جہاد، عالم کے لیے علمی کتابیں اور صانع کے لیے صناعت کا آلہ۔ چنانچہ جو شخص ان چیزوں کے علاوہ کسی چیز کا مالک ہو، جو پچاس درہم کے برابر ہے، تو وہ شخص اس کی مانند ہے جو پچاس درہم یا ان کی قیمت کے سونے کا مالک ہے۔ لہٰذا وہ غنی شمار ہو گا اور جو اتنی مقدار کا مالک نہیں تو وہ فقیر ہو گا، اس کے لیے زکات لینا حلال ہے اور ہم نے جو ثابت کیا ہے اس کی طرف رجوع کرنا لازمی اور قطعی ہے۔ انتهى ما في "وبل الغمام"

[1] مسند أحمد (۳۸۸/۱) سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۶۲۶) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٥٠) سنن النسائي، رقم الحديث (۲۵۹۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۸٤٠) السلسلة الصحيحة (٤٩٩)

انھوں نے فرمایا ہے: حق یہ ہے کہ فقیر و مسکین ایک ہی ہیں۔ ہر اس شخص پر ان دونوں ناموں کا اطلاق کرنا درست ہے جس کے پاس ضروریاتِ زندگی کے علاوہ پچاس درہم نہ ہوں، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان:

﴿ اَمَّا السَّفِیْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِیْنَ ﴾ [الكهف: ٧٩] ''رہی کشتی تو وہ چند مسکینوں کی تھی۔''

میں اس کے منافی کوئی بات نہیں ہے، کیوں کہ ان (مسکینوں) کا اس (کشتی) کا مالک ہونا ان کو فقر و مسکنت کے نام سے خارج نہیں کرتا، اس لیے کہ آپ جانتے ہی ہیں کہ وہ آلات جن سے معیشت قائم ہوتی ہے اس سے مستثنیٰ ہیں، ملاح کی کشتی اس شخص کے سفر کی سواری کی طرح ہے جو اس سواری کے کرائے اور زمین پر سفر کر کے زندگی گزارتا ہے۔

انھوں نے فرمایا ہے: ''في سبیل الله'' کی مد میں ان علما پر خرچ کرنا بھی شامل ہے جو مسلمانوں کے دینی مصالح پر قائم و مامور ہیں۔ تو بلاشبہہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے مال میں حصہ ہے خواہ وہ علما غنی ہوں یا فقیر، بلکہ اس جہت میں ان پر خرچ کرنا ایک اہم کام ہے، کیوں کہ علما نبیوں کے وارث اور دین کے حاملین ہیں۔ انھی کے ذریعے اسلام کی اصل اور شریعتِ سید الانام ﷺ محفوظ ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علما اتنے عطیات لے لیتے تھے جن کے ذریعے ان کی ضروریات پوری ہوں اور کچھ اضافی بھی ہوتے تھے جن کے ساتھ وہ ان لوگوں کی ضرورتیں پوری کرتے جو ان کے پاس فقرا وغیرہ آتے تھے، اس بارے میں معاملہ معروف و مشہور ہے۔ ان میں سے کچھ تو ایک لاکھ درہم سے زیادہ کا عطیہ لیتے تھے۔ من جملہ ان اموال کے، جو اس طریقے سے مسلمانوں کے درمیان تقسیم کیے جاتے تھے، زکات بھی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ کہا کہ جو مجھ سے اس کا زیادہ ضرورت مند ہے اس کو یہ دے دو تو آپ ﷺ نے انھیں فرمایا:

((مَا آتَاكَ اللّٰه مِن هَذَا الْمَال وَأَنْتَ غَيْرُ مُسْتَشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ، وَمَا لَا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ))[1]

جس طرح کہ صحیح حدیث میں ہے اور معاملہ ظاہر ہے۔

انھوں نے فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت اس بات کی صراحت کر رہے ہیں کہ فقیر کو زکات دی جائے۔ اور ان دونوں میں مقدارِ معین کی کوئی تقیید نہیں ہے۔ صرف مصرف کا اتصاف معتبر ہے کہ وہ فقیر اور مسکین ہی ہے۔ وہ جس میں صفتِ فقر یا مسکنت صرف کرنے کے لیے شرط ہے، تو جس نے اس حالت میں اس پر صرف کیا تو اس نے شرعی مصرف ہی میں صرف کیا۔ اگر اس نے اس کو بہت سا مال اور متعدد حصے دے دیے تو وہ شخص، بعد اس کے کہ اس پر اتنا کچھ صرف کیا گیا، غنا کی صفت سے متصف ہوا۔ لہٰذا یہ صارف کے حق میں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٠٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٠٥)

ضرر رساں نہیں ہے اور اس کے اجر و ثواب میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ جس نے یہ گمان کیا کہ نصاب سے کم مقدار میں دینا ہی جائز ہے تو اس کے ذمے ایسی دلیل دینا لازم ہے جو دلائل میں سے مطلق کی تقیید کے لیے اور عام کی تخصیص کے لیے لائق اور درست ہو، جب کہ اس معاملے میں ایسے فاسد قسم کے تخیلات کے سوا کچھ بھی نہیں ہے جن کی کسی صحیح بنیاد پر بنا نہیں کی گئی ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



100

إدلاء الدلي إلى إدراك حكم زكاة الحلي

(زیورات کی زکات کا حکم)

سوال زیورات میں زکات کے واجب ہونے کا حکم کیا ہے؟

جواب اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ جو لوگ زیورات میں زکات کو واجب قرار دیتے ہیں ان کی دلیل عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے مروی درج ذیل حدیث ہے:

« إِنَّ امْرَأَتَيْنِ أَتَتَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَفِيْ أَيْدِيْهِمَا سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَهُمَا: أَتُعْطِيَانِ زَكَاةَ هٰذَا؟ قَالَتَا: لَا ، قَالَ: أَيَسُرُّكُمَا أَنْ يُّسَوِّرَكُمَا اللّٰهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ » (أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي لكن قال الترمذي: لا يصح في الباب شيئ)[1]

''یقیناً دو عورتیں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئیں، ان کے ہاتھوں میں سونے کے دو کنگن تھے، آپ ﷺ نے ان دونوں کو فرمایا: کیا تم اس کی زکات دیتی ہو؟ انھوں نے عرض کی: جی نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمھیں یہ بات اچھی لگتی ہے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ تمھیں ان کے بدلے آگ کے کنگن پہنائے؟''

جب کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

« لَيْسَ فِيْ أَقَلَّ مِنْ خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ، وَلَا فِيْ أَقَلَّ مِنْ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا شَيْئٌ، وَلَا فِيْ أَقَلَّ مِنْ مِأَتَيْ دِرْهَمٍ شَيْئٌ »[2]

''پانچ اونٹوں سے کم میں زکات نہیں ہے، بیس مثقال سے کم میں کچھ (زکات) نہیں ہے اور نہ ہی دو سو درہم سے کم میں کوئی چیز (زکات و کات سے) ہے۔''

اس حدیث کی اسناد، جیسا کہ شوکانی رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے، ضعیف ہے۔ ''مثقال'' کا لفظ ڈھالے ہوئے اور

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٦٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٣٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٤٧٩)

[2] سنن الدارقطني (٢/٩٣)

نہ ڈھالے ہوئے سونے پر بولا جاتا ہے۔ امام ابوداود اور حاکم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«كُنْتُ أَلْبَسُ أَوْضَاحاً مِنْ ذَهَبٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، أَكَنْزٌ هُوَ؟ قَالَ: مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدِّي زَكَاتَهُ فَزُكِّيَ فَلَيْسَ بِكَنْزٍ» [1]

''میں سونے کے پازیب پہنا کرتی تھی۔ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ کنز ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جو زکات کی مقدار کو پہنچ جائے اور اس کی زکات ادا کر دی جائے تو وہ کنز نہیں ہے۔''

چنانچہ اس حدیث میں سونے کے زیور میں زکات دینے کی طرف اشارہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے اسماء بنت یزید سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«دَخَلْتُ أَنَا وَخَالَتِيْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَعَلَيْنَا أَسَاوِرُ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ لَنَا: أَتُعْطِيَانِ زَكَاةَ هَذَا؟ فَقُلْنَا: لَا، فَقَالَ: أَمَا تَخَافَانِ، يُسَوِّرُكُمَا اللّٰهُ تَعَالَى بِسِوَارٍ مِنْ نَارٍ أَدِّيَا زَكَاتَهُ» [2]

''میں اور میری خالہ نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، ہم نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے، تو آپ ﷺ نے ہمیں فرمایا: کیا تم اس کی زکات دیتی ہو؟ ہم نے عرض کی: نہیں! آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم اس بات سے ڈرتی نہیں ہو کہ اللہ تعالیٰ (قیامت کے دن) تمھیں آگ کا کنگن پہنائے، لہٰذا تم اس کی زکات ادا کرو۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے:

«أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَرَآى فِيْ يَدِهَا فَتَخَاتٍ مِنْ وَرِقٍ، فَقَالَ: مَا هَذَا يَا عَائِشَةُ؟ فَقَالَتْ: صَنَعْتُهُنَّ أَتَزَيَّنُ بِهِنَّ لَكَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! فَقَالَ: أَتُؤَدِّيْنَ زَكَاتَهُنَّ؟ قَالَتْ: لَا، قَالَ: هِيَ حَسْبُكِ مِنَ النَّارِ»

''بلاشبہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھیاں دیکھیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اے عائشہ! یہ کیا ہے؟ میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میں نے یہ اس لیے بنائی ہیں تاکہ آپ ﷺ کے لیے زینت کروں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا تم ان کی زکات دیتی ہو؟ انھوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تجھ کو آگ سے یہی کافی ہیں۔'' [3]

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٦٤) المستدرك للحاكم (١/٥٤٧) سنن الدارقطني (٢/١٠٥)

[2] مسند أحمد (٦/٤٦١) اس کی سند میں علی بن عاصم اور شہر بن حوشب دونوں راوی ضعیف ہیں۔

[3] المستدرك للحاكم (١/٥٤٧)

امام حاکم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یہ بخاری ومسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

زیور میں زکات کے واجب ہونے پر "الرقة" (چاندی) اور "الورق" (چاندی) میں زکات کے ذکر کے ذریعے استدلال کرنے والے کا استدلال درست نہیں ہے، کیوں کہ کتب المعاجم میں، جیسے "الصحاح" اور "القاموس" ہیں، یہ ثابت ہے کہ رقہ اور ورق ڈھالے ہوئے، درہموں کا نام ہے، لہٰذا ان دولفظوں سے زیورات میں زکات کے واجب ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ پہلے یہ بات گزر چکی کہ کنگنوں (پر زکات) والی حدیث صحیح نہیں ہے، جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ نیز عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده والی حدیث بھی ضعیف ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا اس باب میں احتجاج کے قابل کوئی دلیل نہ رہی۔ خاص طور پر اس بات کے ورود کے ساتھ کہ بلاشبہہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت یہ حکم دیا کہ وہ ہر چالیس دینار میں سے ایک دینار (زکات) وصول کریں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے اہل وعیال کے پاس معروف زیورات تھے، مگر یہ ثابت نہیں ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان زیورات میں زکات ادا کرنے کا حکم دیا ہو، بلکہ معاذ رضی اللہ عنہ خود عورتوں کو صدقے کے بارے میں وعظ ونصیحت کرنے کے لیے اور ان کی راہنمائی کرنے کے لیے کھڑے ہوتے، یعنی کہ نفلی صدقے کے بارے میں اور عورتیں اپنے زیورات بلال رضی اللہ عنہ کے کپڑے میں ڈالتی جاتی تھیں، جس طرح کہ یہ صحیح حدیث میں ثابت ہے۔ اگر یہ زکات واجب ہوتی تو معاذ رضی اللہ عنہ عورتوں کو اس کے ادا کرنے پر مجبور کرتے، محض نصیحت اور راہنمائی پر اکتفا نہ کرتے، کیوں کہ یہ وعظ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے تھا۔ عورتوں کو اس چیز کی خبر دینا جو ان پر واجب ہے ان کو اس چیز کا حکم دینے پر مقدم ہے جو ان پر واجب نہیں ہے، نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے:

«يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ! تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ»[1]

"اے عورتوں کی جماعت! صدقہ کیا کرو، میں نے جہنم میں تمھاری تعداد سب سے زیادہ دیکھی ہے۔"

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حسن رحمہ اللہ سے یوں بیان کیا ہے: ہم مخلوق میں سے کسی کو نہیں جانتے جو یہ کہتا ہو کہ زیور میں زکات ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے موطأ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یوں روایت کیا ہے:

«أَنَّهُ كَانَ يُحَلِّي بَنَاتِهِ وَجَوَارِيَهُ بِالذَّهَبِ، فَلَا يُخْرِجُ مِنْهُ الزَّكَاةَ»[2]

"بلاشبہہ وہ اپنی بیٹیوں اور بچیوں کو سونے کے زیورات پہناتے تھے، پس وہ ان سے زکات نہیں نکالتے تھے۔"

امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں اور امام شافعی رحمہ اللہ نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کیا ہے:

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٩)
2. الموطأ للإمام مالك (٢٥٠/١)

«أَنَّهَا كَانَتْ تَلِيْ بَنَاتِ أَخِيْهَا فِيْ حِجْرِهَا لَهُنَّ الْحُلِيُّ فَلَا تُخْرِجُ مِنْهُنَّ الزَّكَاةَ»[1]

''بلاشبہ وہ اپنی بھتیجیوں کی کفالت کرتی تھیں ان کے زیورات تھے، پس وہ ان کی زکات نہیں نکالتی تھیں۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ اور دارقطنی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

«لَيْسَ فِيْ الْحُلِيِّ زَكَاةٌ»[2] ''زیورات میں زکات نہیں ہے۔''

ان دونوں حافظوں نے انس اور اسما بنت ابی بکر رضی اللہ عنہم سے بھی جابر رضی اللہ عنہ جیسی حدیث روایت کی ہے۔ رہا وہ جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے زیورات میں زکات کے واجب ہونے کے بارے میں مروی ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: مجھے معلوم نہیں کہ یہ ثابت ہے یا نہیں؟

بالجملہ زیورات میں وجوبِ زکات پر استدلال کرنے والوں کا استدلال قابلِ اعتماد نہیں ہے اور ان کے دلائل ضعیف ہیں، جب کہ زکات فرائضِ اسلام اور چار ارکانِ ایمان کی بقیہ بہن ہے۔ لہٰذا زکات کی فرضیت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک اس باب میں روزِ روشن کی طرح کوئی صحیح اور واضح دلیل نہ مل جائے، جس طرح روزے اور نماز کے دلائل ہیں، کیوں کہ شرائع کی تشریع اور فرائض کا فرض کرنا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے، بندوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ امت میں سے کسی شخص پر بغیر کسی روشن دلیل کے اپنی طرف سے کوئی چیز واجب قرار دے۔ یہ کلام مبنی بر انصاف ہے اور یہ تقیید بالدلیل ہے۔ ورنہ یہ بات معلوم ہے کہ بے چارہ مقلد اپنے امام کے قول کے علاوہ کسی کا قول نہیں جانتا اور مانتا ہے اگرچہ وہ لوہے کی طرح سخت اور قوی پہاڑ کی طرح مضبوط ہو۔ اسی لیے انھوں نے کہا ہے: مقلد کو مطلق طور پر علم کی طرف منسوب کرنا لائق نہیں ہے، اور حاکم مقلد کا حکم حجت نہیں ہے۔ واللہ أعلم



---

[1] الموطأ للإمام مالك (٢٥٠/١) مسند الشافعي (٩٢، ٩٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٠٨/٤، ١٣٨)

[2] سنن البيهقي الكبرىٰ (٢٣٣/٤) سنن الدارقطني (١٠٧/٢) اس کی سند میں ابوحمزہ میمون ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ حجت نہیں ہے۔

101

فض القضة في حكم التحلي بالفضة

(چاندی کے زیورات پہننے کا حکم)

سوال کیا نوجوانوں اور بچوں کے لیے چاندی کے زیورات پہننا جائز ہے یا نہیں؟

جواب اس باب میں فقہا کے مذاہب معروف ہیں، لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ جواب دینے والے کے ہاں تحقیقِ صواب کے طور پر راجح کیا ہے۔ اس مسئلے میں حق سنتِ مطہرہ کے جاننے والے اہلِ علم کا قول ہے اور وہ نوجوانوں اور بچوں کا چاندی کے، نہ کہ سونے کے، زیورات زیبِ تن کرنے کے جواز کا قول ہے، کیونکہ بچہ غیر مکلّف ہے، اس سے تکلیف و پابندی کا قلم اٹھا لیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ تمام عمومات سے مخصص ہوگا۔ بچے کو عمومات میں داخل کرنے کا دعویٰ اسی وقت ہوتا ہے جب اس کے غیر مکلّف ہونے سے غفلت برتی جائے۔ رہا سنن ابی داود کی درج ذیل حدیث سے استدلال کرنا:

«أَنَّهُ ﷺ فَكَّ الْقُلْبَيْنِ الَّذَيْنِ حَلَّتْ بِهِمَا فَاطِمَةُ الْحَسَنَيْنِ، وَكَانَا مِنْ فِضَّةٍ، وَقَالَ: إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَأْكُلَ أَهْلُ بَيْتِي طَيِّبَاتِهِمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا»[1]

''آپ ﷺ نے چاندی کے وہ کنگن اتار دیے جو فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حسن و حسین کو پہنا رکھے تھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں کہ میرے اہلِ بیت اپنی نیکیوں کی جزا اسی دنیا میں کھا لیں۔''

تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اس کا مطلب صرف اولیٰ اور بہتر کی طرف راہنمائی کرنا ہے نہ کہ واجب کی طرف، لیکن بہر حال یہ عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے استدلال کرنے سے بہتر ہے جو مرفوع القلم غیر مکلّف پر چاندی کے استعمال کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور کھانے پینے کے غیر میں سونے اور چاندی کے استعمال کے منع پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی۔ سونے اور چاندی کے برتنوں میں صرف کھانا پینا ممنوع ہونا ہی ثابت ہے۔ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ ان دو کاموں کے علاوہ بھی کچھ حرام ہے تو اس کا یہ دعویٰ صرف دلیل کے ساتھ ہی قبول کیا جائے گا، کیوں کہ اصل چیز حلال ہونا ہی ہے، کوئی ناقل ہی اس سے منتقل کر سکتا ہے۔ رہا ان دو چیزوں کو بطور زیور استعمال کرنا تو صرف سونے ہی کے بارے میں ممانعت وارد ہوئی ہے۔ جہاں تک چاندی کا تعلق ہے تو اس کے منع میں کوئی دلیل وارد نہیں

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢١٣) اس کی سند میں حمید شامی اور سلیمان المنبہی دونوں مجہول ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

ہوئی ہے، بلکہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

«عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوْا بِهَا كَيْفَ شِئْتُمْ» ①

''تم لوگ چاندی اختیار کرو اور جیسے چاہو اس سے دل بہلاؤ۔''

یہ ہے خلاصہ اس کلام کا جس کا (زیورات کے) استعمال اور زینت حاصل کرنے کے بارے میں قائل ہونا چاہیے۔ اگر آپ اس سے زیادہ کچھ معلوم کرنا چاہیں تو ''شرح المنتقٰی'' وغیرہ شوکانی رحمہ اللہ کی تالیفات کی طرف رجوع کیا جائے۔

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تھی، جیسا کہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اور امام نسائی رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَخَتَّمُ فِيْ يَسَارِهِ» ②

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔''

سنن ابی داود اور نسائی میں علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اور ترمذی و نسائی میں ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یوں مروی ہے:

«أَنَّهُ ﷺ كَانَ يَتَخَتَّمُ فِيْ يَمِيْنِهِ» ③

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔''

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: بلا کراہت سب جائز ہے، صرف وسطیٰ اور سبابہ انگلی میں انگوٹھی پہننے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ امام مسلم اور اہلِ سنن نے علی رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث بیان کی ہے:

«نَهَانِيْ أَنْ أَجْعَلَ الْخَاتَمَ فِيْ هَذِهِ أَوْ فِي الَّتِي تَلِيْهَا، وَأَشَارَ إِلى السَّبَابَةِ» ④

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے مجھے اس (درمیانی انگلی) یا اس میں جو اس سے ملی ہوئی ہے انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا اور انھوں نے سبابہ انگلی کی طرف اشارہ کیا۔''

امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''السیل الجرار'' میں کہا ہے: دلیل نے صرف سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانے اور پینے اور مردوں کو سونا پہننے ہی کو خاص کیا ہے۔ لہٰذا اس نقل پر اکتفا کرنا اور ایسی بات نہ کرنا، جس پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ خلافِ دلیل ہے، واجب ہے۔ اس کے علاوہ کچھ وارد نہیں ہوا ہے۔ لہٰذا عموم کی بنا پر اس کے استعمال کو

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٢٧) یہ روایت شاذ ہونے کی بنا پر ضعیف ہے۔

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٢٦) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢٠٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٤٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢٠٤)

④ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٧٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٢٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢١١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٨٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٤٨)

حرام قرار دینا بلا دلیل قول ہے اور تیرا رب بھولنے والا نہیں ہے۔ رہے وہ برتن جن کو سونے اور چاندی سے ملمع کیا گیا ہے، تو سونے اور چاندی کی ملمع کاری کے بعد اگر ان پر سونے اور چاندی کے برتن ہونا صادق آئے تو ان میں کھانا پینا حرام ہوگا اور اگر ان پر یہ صادق نہ آئے، جیسا کہ معلوم ہے، تو حرام نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ اس جگہ پر منہ نہ لگائے جہاں سونا یا چاندی لگی ہوتی ہے۔ محلِ تخصیص سے دور کی جگہ کی طرف تجاوز کرنا قابلِ تعجب ہے۔ إلی آخر ما قال.[1]

انھوں نے فرمایا ہے: لیکن سونے کا زیور پہننا تو اس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، کیوں کہ ایسے دلائل وارد ہوئے ہیں جو اس کی کم مقدار میں یا زیادہ مقدار میں استعمال کی حرمت پر دلالت کرتے ہیں۔ رہا چاندی کا زیور استعمال کرنا تو اس سے ممانعت دلیل کی محتاج ہے، کیوں کہ اس میں اصل حلال ہونا ہے اور اصل پر اللہ عزوجل کا یہ قول دلالت کرتا ہے:

﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾ [البقرة: ٢٩]

''وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمھارے لیے پیدا کیا۔''

نیز اس کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ﴾ [الأعراف: ٣٢]

''کس نے حرام کی اللہ کی زینت جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی۔''

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ کی تلوار چاندی کے ساتھ ملمع تھی اور آپ ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے:

«عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ، فَالْعَبُوْا بِهَا كَيْفَ شِئْتُمْ»[2]

''تم لوگ چاندی اختیار کرو اور جیسے چاہو اس سے دل بہلاؤ۔''

رہا یہ استدلال کہ ایسا کرنے میں عورتوں کی مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ مطلوب پر وارد ہوتا ہے، کیوں کہ جواز کا قائل یہ کہتا ہے کہ چاندی کا زیور پہننا عورتوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ مرد اور عورتیں اس میں برابر ہیں۔ اگر دونوں نوعوں میں سے ہر ایک کا استعمال چاندی کے زیور کی خاص نوع کے ساتھ ہو تو اس خاص نوع میں ایک دوسرے کے ساتھ مشتبہ نہیں ہوگا، نہ کہ مطلق زیور کے استعمال میں۔ لہٰذا آدمی کے اپنے اسلحہ کو اور پٹے کو چاندی سے آراستہ کرنے سے کوئی ممانعت نہیں ہے۔ انتہٰی، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] السيل الجرار (٤/١١٤، ١١٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦)

102

المقالة المعظمة في التداوي بالأشياء النجسة والمحرمة

(نجس اور حرام اشیا کے ذریعے علاج معالجہ کرنے کا حکم)

سوال کیا نجس اور حرام اشیا کو مفرد شکل میں اور دوسری اشیا کے ساتھ ملا کر ان کی حالت بدلنے سے پہلے یا اس کے بعد علاج معالجے کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب جو چیز نجس اور حرام ہے وہ تمام حالات میں حرام ہے۔ جو شخص اس کے خاص حالت میں حلال ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، جیسے: علاج معالجے کے لیے، تو وہ اس سلسلے میں دلیل کا محتاج ہے جو اس عموم کو خاص کرنے والی ہو، ورنہ دلائل کا عموم اس کا قول اسی پر لوٹا دے گا اور اس کے دعوے کا رد کرے گا۔ اسی طرح نجس چیز کے ساتھ خلط ملط اور ملوث و آلودہ چیز بھی تمام حالات میں حرام ہے۔ جو شخص حالتِ علاج میں اسے جائز قرار دیتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ اس عموم کو خاص کرنے والی کوئی دلیل پیش کرے، ورنہ اس کا قول اسی کی طرف رد ہو جائے گا۔

جب یہ مطلب و مفہوم ثابت ہو چکا تو لائق یہ ہے کہ آپ یہ بھی پہچان لیں کہ جو شخص حرام اور نجس اشیا کے ساتھ علاج کو جائز قرار دیتا ہے اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، نہ کہ اس سے جو اس کو ممنوع قرار دیتا ہے، کیوں کہ اس کے لیے تو صرف مقامِ منع پر قیام کافی ہے، حتی کہ کوئی دلیل آئے اور اس کو اس مقام سے ہٹائے جس طرح کہ قواعدِ مناظرہ میں یہ بات ثابت ہے، اس لیے کہ وہ مقامِ منع پر کھڑا ہے اور ان دلائل کا تمسک کیے ہوئے ہے جو محلِ نزاع کو شامل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ حرام اشیا کے ذریعے علاج کرنے کی ممانعت پر دلالت کرنے والی دلیل بھی ثابت ہے۔ چنانچہ امام ابو داود نے سیدنا ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ اللّٰهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَتَدَاوَوْا بِحَرَامٍ» [1]

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے بیماری اتاری ہے تو دوا بھی نازل فرمائی ہے اور ہر بیماری کے لیے دوا ہے، لہٰذا دوا استعمال کرو، لیکن حرام سے علاج نہ کرو۔''

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٧٤) اس روایت کی سند اسماعیل بن عیاش کے ضعف کی بنا پر اگرچہ ضعیف ہے، مگر دیگر صحیح احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ حرام اشیا سے علاج جائز نہیں ہے، جیسے: صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٤)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے منتقیٰ کی شرح (نیل الاوطار) میں کہا ہے: ان نجس اشیا سے علاج کرنا جائز نہیں ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اور ان سے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے اگرچہ وہ نجس نہ ہوں۔ انتہیٰ [1]

امام منذری رحمہ اللہ نے جو یہ کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد پر اس کے راوی اسماعیل بن عیاش کی بنا پر کلام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسماعیل راوی اہلِ حجاز سے روایت کرنے میں ضعیف ہے، نہ کہ اہلِ شام سے روایت کرنے میں۔ یہاں اس کی روایت ثعلبہ بن مسلم خثعمی سے ہے اور وہ شامی ہے اور ثقہ ہے۔ چنانچہ امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے ثقہ راویوں میں ذکر کیا ہے اور وہ ابو عمران انصاری سے راویت کرتا ہے جو امِ درداء کے مولا اور ان کے قائد ہیں اور وہ بھی شامی ہیں۔ نیز مسند احمد، صحیح مسلم، سنن ابن ماجہ اور ترمذی میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اس کی تائید کرتی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيْثِ، يَعْنِيْ السُّمَّ» [2]

''اللہ کے رسول ﷺ نے بری دوا سے منع فرمایا، اس سے مراد زہر ہے۔''

اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ہر حرام اور نجس چیز خبیث اور بری ہوتی ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''نيل الأوطار'' میں کہا ہے: اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ ہر بری چیز سے علاج کرنا حرام ہے، خبیث کی تفسیر ''سم'' (زہر) کے ساتھ کرنا مدرج ہے اس میں حجت نہیں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حرام اور نجس دونوں ہی خبیث ہیں۔ انتہیٰ [3]

فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ''اور ان پر ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے۔''

صحیح مسلم، مسند احمد، سنن ابی داود اور جامع ترمذی میں سیدنا وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جس کو امام ترمذی نے صحیح کہا ہے:

«أَنَّ طَارِقَ بْنَ سُوَيْدٍ الْجُعْفِيَّ رضی اللہ عنہ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْخَمْرِ فَنَهَاهُ عَنْهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلٰكِنَّهُ دَاءٌ» [4]

''بلاشبہ طارق بن سوید رضی اللہ عنہ نے نبی مکرم ﷺ سے شراب سے متعلق دریافت کیا تو آپ ﷺ نے اس

---

[1] نيل الأوطار (٧٦/٩)

[2] مسند أحمد (٤٤٦/٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٤٥٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٤٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٧٠)

[3] نيل الأوطار (٧٦/٩)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٤) مسند أحمد (٢٩٢/٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٧٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٤٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٥٠٠)

سے منع فرمایا: انھوں نے عرض کی: میں اسے دوا کے لیے بناتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ دوا نہیں ہے، بلکہ وہ بیماری ہے۔''

امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الأوطار'' میں کہا ہے: اس میں یہ صراحت ہے کہ شراب دوا نہیں ہے، لہٰذا اس سے علاج کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح اس کا پینا حرام ہے، تمام نجس اور حرام امور اسی طرح ہیں اور جمہور بھی اسی طرف گئے ہیں۔[1] انتہٰی

رہا نبی مکرم ﷺ کا عرینہ قبیلے کے لوگوں کو اونٹوں کے پیشاب پی کر علاج کرنے کی اجازت دینا[2] تو وہ ان دلائل کے ساتھ متعارض نہیں ہے، کیوں کہ اونٹوں کے پیشاب کے نجس یا حرام ہونے میں اختلاف مشہور و معروف ہے۔ بالفرض وہ نجس یا حرام ہوں تو عام کی خاص پر بنا کی جائے گی، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے اور اس پر فحول علما نے اجماع کیا ہے۔ اس صورت حال میں عرنیوں کی حدیث ان عام دلائل کی تخصیص کرنے والی ہو گی، تو کہا جائے گا: ہر حرام چیز سے علاج کرنا حرام ہے، سوائے اونٹ کے پیشاب کے۔ اصولی قانون یہی ہے۔ سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ یقیناً اللہ تعالیٰ اس چیز میں تمھاری شفا نہیں رکھی ہے جس کو اس نے تم پر حرام کیا ہے۔ اسے بخاری نے ذکر کیا ہے۔[3] یہ اثر ہر حرام سے متعلق عام ہے، خواہ وہ نجس ہو یا غیر نجس۔ نیز وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا روایت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ کسی بھی نجس اور حرام چیز سے علاج کرنا حرام ہے۔ نہی میں اصل تحریم ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے۔ ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے، تو ہر نشہ آور چیز حرام ہو گی، چنانچہ صحیح دلائل اس پر دلالت کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل وہ ہے جسے امام بخاری و ابن ماجہ کے سوا ایک جماعت نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

«كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»[4]

''ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

---

[1] نیل الأوطار (٧٦/٩)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٥٣٦٢)

[3] صحیح البخاري (٢١٢٩/٥)

[4] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٠٠٣) سنن أبي داود، رقم الحدیث (٣٦٧٩) سنن الترمذي، رقم الحدیث (١٨٦١) سنن النسائي، رقم الحدیث (٥٥٨٥) مسند أحمد (١٦/٢)

«كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ» (رواہ مسلم والدار قطني)[1]

''ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے۔''

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: خمر ہر وہ شے ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے اور شراب واقعتاً ایسی ہی ہے، جیسے انھوں نے فرمایا ہے۔ عربی لغت بھی اس معنی میں وارد ہوئی ہے اور فحول لغوی اس کی طرف گئے ہیں اور یہی راجح موقف ہے۔ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» (أخرجه الشيخان)[2] ''ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

بخاری و مسلم ہی میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی حدیث میں ہے:

«كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ»[3] ''ہر وہ مشروب جو نشہ آور ہو وہ حرام ہے۔''

ان میں سے ایک دلیل مسند احمد، سنن ابی داود اور ترمذی میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَا أَسْكَرَ الْفَرْقُ مِنْهُ فَمِلءُ الْكَفِّ مِنْهُ حَرَامٌ»[4]

''ہر نشہ آور چیز حرام ہے، جس چیز کا بڑا پیالہ نشہ آور ہو تو اس کا ایک چلو بھی حرام ہے۔''

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ» (رواہ أحمد وابن ماجه والدارقطني)[5]

''جس چیز کی زیادہ مقدار سے نشہ آئے، اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔''

بہر حال اس سلسلے میں احادیث بہت زیادہ ہیں اور صحیح ہیں۔ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی مذکورہ بالا حدیث میں لفظ ''الفرق'' جو را کی زبر کے ساتھ ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے، کا معنی ہے وہ پیالہ جس میں سولہ رطل چیز آ جائے۔

انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ''الفرق'' را کے سکون کے ساتھ ہے اور یہ ایک ایسا پیمانہ ہے جس کے اندر ایک سو بیس رطل سما جاتے ہیں۔ ایک روایت میں «ملأ الكف» کے بجائے «أوقية» کا لفظ آیا ہے۔ بہر حال مقصود تمثیل ہے نہ کہ اس مقدار کی تخصیص۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠٣) سنن الدارقطني (٢٤٩/٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٨٧، ٤٠٨٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠٢)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠١)

[4] مسند أحمد (١٣١/٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٦٦)

[5] مسند أحمد (٩١/٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٩٣، ٣٣٩٤) سنن الدارقطني (٣٥٤/٤)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں کہا ہے: معتبر تو یہ ہے کہ یہ تمثیل ایک قطرے وغیرہ کو بھی شامل ہے، ابن رسلان نے "شرح السنن" میں کہا ہے: مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ شراب پینے والے پر حد واجب ہے، خواہ اس نے تھوڑی شراب پی ہو یا زیادہ اور خواہ اس نے ایک قطرہ ہی کیوں نہ پیا ہو۔ انتہیٰ [1]

یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ شارع علیہ السلام نے ہر نشہ آور چیز کی کسی خاص نوع کو حرام نہیں کیا، بلکہ عام طور پر تمام نشہ آور اشیا کو حرام ٹھہرایا اور نشے کی صفت کے ساتھ متصف ہر چیز کا نام "خمر" (شراب) رکھا۔ چنانچہ درج ذیل نصِ قرآنی:

﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ﴾ [المائدة: ٩٠]

"شراب اور جوا اور شرک کے لیے نصب کردہ چیزیں اور فال کے تیر سراسر گندے ہیں، شیطان کے کام سے ہیں۔"

ہر اس چیز کو متناول ہے جس پر "مسکر" (نشہ آور) ہونے کا لفظ صادق آتا ہے اور اس کی حرمت نصِ کتاب اور سنتِ متواترہ کے ذریعے ثابت ہے۔ جب شرع میں ہر نشہ آور چیز کا نام "خمر" (شراب) رکھنا ثابت ہو گیا تو اس کا یہ نام رکھنا اس کی حقیقتِ شرعیہ ہو گی اور اسے حقیقتِ لغویہ پر مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے۔ تفریق کا قائل ایسے مسلک پر چلنے والا ہو گا جو غیر مسلم ہے اور اسی طرح "مفتر" (فتور پیدا کرنے والی چیز) بھی حرام ہے، چنانچہ اس کی حرمت پر احادیث مروی ہیں۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مفتر ہر اس مشروب کو کہتے ہیں جو فتور پیدا کرتا ہے اور اعضا کو سُن کرتا ہے۔ امِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں "مفتر" کا "مسکر" پر عطف کرنا، جس میں وہ فرماتی ہیں:

«نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفْتِرٍ» [2]

"رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور سستی لانے (سن کر دینے) والی اشیا سے منع فرمایا ہے۔"

مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔

ابن رسلان رحمہ اللہ نے کہا ہے: مسکر کو اس چیز پر محمول کرنا جائز ہے جس میں مست کرنے والی شدت پائی جاتی ہے اور وہ حرام ہے، اس میں حد واجب ہے۔ مفتر کو نبات (جڑی بوٹی) پر محمول کیا جائے گا، جیسے حشیش ہے جسے گھٹیا قسم کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ انتہیٰ

مسکر کا حکم یہ ہے کہ مفرد بھی حرام ہے اور دوسری کسی چیز کے ساتھ مرکب ہو کر بھی حرام ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: بلاشبہہ جو چیز کثیر مقدار میں استعمال کرنے سے نشہ ہوتا ہے اسے قلیل مقدار میں استعمال کرنا

[1] نیل الأوطار (٩/٥٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨٦)

بھی حرام ہے، خواہ وہ مفرد ہو یا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب اور خواہ وہ کسی چیز کے ساتھ مل کر زیادہ نشہ آور ہو جائے یا نہ ہو۔ انھوں نے کہا ہے: جب وہ مسکرات سے نہ ہو، بلکہ وہ جنسِ مفترات سے ہو تو وہ تب ہی حرام ہو گی جب وہ اس معنی ومفہوم میں ہو گی، یعنی جب اس سے بالفعل فتور پیدا ہو۔ نیز اس کی قلیل مقدار حرام نہیں ہے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے مفتر کو حرام کہا ہے، یہ نہیں کہا کہ جس چیز کی زیادہ مقدار فتور لائے اس کی تھوڑی مقدار حرام ہے۔ جی ہاں! اِلا یہ کہ یوں کہا جائے: تھوڑی چیز فتور پیدا کرنے والی تھوڑی چیز نشہ آور پر قیاس کی بنا پر حرام ہو گی ان میں سے ہر ایک سے کثیر تحریم کے جامع ہونے کے ساتھ، لیکن یہ بات تو تب ہی مکمل ہو گی جب قیاس صحیح ہو گا اور کسی ایسے فارق کا عدمِ وجود ہو گا جو اس کی صحت میں قادح ہو۔ انتہٰی [1]

اسی طرح ہر سن (سست) کرنے والی چیز بھی حرام ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اگر یہ سن کرنے والی اشیا میں سے ہو تو وہ مذکورہ ہر مفتر کے حرام ہونے والی حدیث کے ساتھ حرام ہے۔ خدر (سن کرنے والی) فتور کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ خدر قدرے زیادتی کے ساتھ فتور ہی ہوتا ہے۔ انتہٰی

یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ تمام نشہ آور اشیا خمر (شراب) کا حکم رکھتی ہیں اور سب کی سب حرام ہیں۔ کسی بھی لحاظ سے مسکر کا استعمال درست نہیں ہے، بلکہ وہ حرام ہے، حتیٰ کہ احادیث میں شراب کا سرکہ بنانے کی بھی ممانعت آئی ہے، چنانچہ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا، فَقَالَ: لَا» (رواہ أحمد، وأبو داود، والترمذي وصححه) [2]

”بلاشبہ نبی مکرم ﷺ سے شراب کا سرکہ بنانے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔“

انھی سے مروی ہے:

«أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ أَيْتَامٍ وَرِثُوا خَمْرًا، قَالَ: أَهْرِقْهَا، قَالَ: أَفَلَا نَجْعَلُهَا خَلًّا؟ قَالَ: لَا» (رواہ أحمد وأبو داود وغيرهما وعزاہ المنذري في مختصر السنن إلى مسلم) [3]

”ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ یتیموں کو ورثے میں شراب ملی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے بہا دو، انھوں نے عرض کی: کیا ہم اس سے سرکہ نہ بنا لیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔“

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اور یہ روایت، جیسا کہ امام منذری رحمہ اللہ نے کہا ہے، صحیح مسلم میں ہے اور سنن

---

[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوکاني (۳۲۰۵/۸)

[2] مسند أحمد (۱۱۹/۳) سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۶۷۵) سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۲۹۴) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۹۸۳)

[3] مسند أحمد ۱۱۹/۳) سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۶۷۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۹۸۳)

ابی داود میں اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے دو طریق سے بیان کیا[1] اور فرمایا ہے: دوسرا طریق زیادہ صحیح ہے۔[1] انتھیٰ

اس باب میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے مسند احمد میں اور انس رضی اللہ عنہ سے مسند احمد اور سنن الدارقطنی میں حدیث مروی ہے[3] اور اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ شراب سے سرکہ بنانا درست نہیں ہے، اگرچہ یہ شراب یتیموں کے مال سے ہو۔ ہر نشہ آور چیز کا اور اس سے سرکہ بنانے کا یہی حکم ہے۔ جہاں تک حنفیہ میں سے شرنبلالی کے اس قول کا تعلق ہے: یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شراب کا سرکہ بنانا واجب ہے تا کہ قدرت ہوتے ہوئے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے، چنانچہ شراب بھی درحقیقت مال ہی ہے، حتیٰ کہ کسی مسلمان کا ذمی کو اس کی فروخت کا وکیل بنانا صحیح ہے، اگرچہ وہ ضائع کرنے سے محفوظ ہو۔ انتھیٰ

تو ابو طلحہ رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث اور دیگر اس مفہوم کی احادیث اس قول کا واضح طور پر رد کرتی ہیں۔ مذکور حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ شراب کو بہانے (اور ضائع کرنے) کے علاوہ کسی طرح کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ یتیموں کے اموال سے ہو، چہ جائیکہ وہ ایسے شخص کی ملکیت میں ہو جو یتیم نہیں ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے "أعلام الموقعین" میں کہا ہے: شراب سے سرکہ بنانا کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ اس کے راوی فرج بن فضالہ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ہے: یعنی جب شراب متغیر ہو کر سرکہ بن جائے۔ چنانچہ اس تفسیر کی بنا پر، جو خود حدیث کے راوی نے تفسیر کی ہے، اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔ انتھیٰ

اور یہاں حدیث سے مراد ام سلمہ رضی اللہ عنہا والی حدیث ہے اور اس میں ہے: جس طرح سرکے کو شراب بنانا حلال ہے لیکن امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس حدیث کو یحییٰ سے بیان کرنے والا راوی فرج متفرد ہے اور فرج کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جاتا۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ عبدالرحمان بن مہدی رحمہ اللہ فرج سے حدیث بیان نہیں کرتے تھے اور کہتے تھے: اس (فرج) نے یحییٰ بن سعید انصاری سے مقلوب و منکر احادیث بیان کی ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ منکر الحدیث ہے۔ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: اہلِ مدینۃ الرسول اس کا ہمیشہ انکار کرتے رہے۔ رہا وہ جو علی رضی اللہ عنہ سے شراب کے سرکے سے رنگ دینا مروی ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں تو وہ شراب کا سرکہ ہے جب وہ از خود سرکہ بن جائے، نہ کہ اسے بنایا جائے۔ اس باب میں ابو الزبیر سے مروی ہے جو جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے بھی یہ صحیح ثابت ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کو

---

(1) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٩٤)

(2) نيل الأوطار (٦١/٩)

(3) مسند أحمد (١١٩/٣) سنن الدارقطني (٢٦٥/٤)

ہم اس کا مخالف نہیں پاتے ہیں۔ انتھٰی ما في الإعلام.[1]

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں کہا ہے: صحابی کا یہ کہنا: ((أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا، فقال: لا))[2] اور یہ شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے، جب کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ شراب سے سرکہ بنانا جائز نہیں ہے اور نہ ہی وہ سرکہ بننے سے پاک ہوتی ہے۔ یہ تب ہے جب روٹی یا پیاز یا خمیرے یا اس کے علاوہ کسی چیز سے، جو اس میں ڈالی جاتی ہے، اس کا سرکہ بنایا جائے۔ چنانچہ وہ اپنی نجاست پر باقی رہتی ہے اور جو کچھ اس میں ڈالا جاتا ہے وہ بھی نجس ہو جاتا ہے، یہ سرکہ اس کے بعد کبھی بھی پاک نہیں ہوگا، نہ دھونے سے اور نہ کسی اور چیز کے ذریعے، لیکن جب اسے دھوپ سے سائے کی طرف منتقل کیا جائے یا سائے سے دھوپ کی طرف لے جایا جائے تو ہمارے اصحاب کی اس کی طہارت کے بارے میں دو وجہیں ہیں، جن میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہو جاتی ہے۔ ہم نے یہ جو ذکر کیا ہے کہ جب اس میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو وہ پاک نہیں ہوتی، یہ امام شافعی، احمد رحمہ اللہ اور جمہور کا مذہب ہے، جب کہ امام اوزاعی، لیث اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے کہا ہے: پاک ہو جاتی ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں، سب سے زیادہ صحیح روایت ان سے یہ ہے کہ سرکہ بنانا حرام ہے۔ پھر اگر وہ اس کا سرکہ بنائے تو وہ نافرمان ہوگا اور وہ پاک ہو جاتی ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حرام ہے اور پاک نہیں ہوتی۔ تیسری روایت یہ ہے کہ وہ حلال ہے اور پاک ہو جاتی ہے۔ لوگوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب وہ از خود سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔ سحنون مالکی رحمہ اللہ سے حکایت کیا گیا ہے کہ بلاشبہہ وہ پاک نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ ان سے صحیح ثابت ہو تو ان سے قبل کے اجماع کے ذریعے ان پر حجت قائم ہوگی۔ واللّٰہ أعلم، انتھٰی کلام النووي[3]

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ شراب سے سرکہ بنانا حرام ہے، لیکن اگر از خود سرکہ بن جائے تو حلال ہے۔ مجتہدینِ اربعہ وغیرہ کے مذاہب اسی پر حکایت کیے گئے ہیں اور یہ شراب کی نجاست پر مبنی ہے، لیکن شراب کے بارے میں راجح مذہب اس کا پاک ہونا ہے نہ کہ اس کا نجس ہونا اور وہ اس بنا پر کہ حرمت ونجاست میں عدمِ ملازمت ہے، جیسا کہ یہ مدعا کسی اور جگہ پر ثابت ہو چکا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں کہا ہے: بلاشبہہ عقلاً اور شرعاً تحریم ونجاست کے درمیان تلازم نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک سرکہ بننے اور بنانے میں جو فرق ہے وہ حدیث میں وارد ہونے والے لفظ "الاتخاذ" سے

[1] إعلام الموقعين (٤٠٥/٢)

[2] مسند أحمد (١١٩/٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٣)

[3] شرح النووي على مسلم (١٥٢/١٣)

سمجھ میں آ تا ہے۔ چنانچہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سرکہ بنانے کا حلال نہ ہونا مسکرات کے ساتھ مخصوص ہے اور اس میں شراب کی عدمِ نجاست کی طرف اشارہ ہے، کیوں کہ اگر سرکہ بنانے کا حلال نہ ہونا شراب کی نجاست کی بنا پر ہوتا تو اس سے یہ لازم آ تا کہ سرکہ بننے اور بنانے کی دونوں صورتوں میں حکم ایک ہی ہوتا ہے، جب کہ سرکہ بنانا حرام ہے اور از خود سرکہ بن جانا حلال ہے۔ معلوم ہوا کہ سرکہ بنانے کے حلال نہ ہونے کی بنا تعبدِ محض پر ہے، نہ کہ شراب کی نجاست پر اور یہی حق ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں ذکر کیا ہے: نشہ آور چیز کے نجس ہونے میں کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، رہی یہ آیت: ﴿ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ﴾ [المائدۃ: ۹۰]

"شراب اور جوا اور شرک کے لیے نصب کردہ چیزیں اور فال کے تیر سراسر گندے ہیں، شیطان کے کام سے ہیں۔"

تو اس میں "رجس" سے مراد نجس نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد حرام ہے، جیسا کہ سیاقِ کلام اس پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ میں ہے:

﴿ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ ﴾ [الأنعام: ۱۴۵]

"کہہ دے میں اس وحی میں، جو میری طرف کی گئی ہے، کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا جسے وہ کھائے سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ بے شک وہ گندگی ہے۔"

یعنی "رجس" کا معنی حرام ہے، یقیناً بعض اہلِ علم نے تو لفظِ رجس کے نجس کے معنی میں وارد ہونے کا انکار کیا ہے اور آپ ﷺ سے گوبر کے بارے میں جو یہ مروی ہے: ((إِنَّهَا رِكْسٌ)) [1] "بلاشبہہ وہ نجس ہے۔" تو اس میں رکس کو مجازی معنی میں رجس (نجاست) قرار دیا ہے، یہ اس بنا پر ہے کہ پہلی آیت میں جو چیز رجس سے نجس مراد لینے سے مانع ہے وہ شراب کا جوئے، شرک کے لیے نصب کردہ چیزوں اور فال کے تیروں کے ساتھ مل کر ذکر ہونا ہے جو بالاجماع پاک ہیں۔

رہا امام ابو داود، ترمذی اور حاکم رحمہم اللہ کے ہاں ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے استدلال کرنا کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے اہلِ کتاب کے برتنوں کو اچھی طرح دھونے کا حکم دیا، یہ اس وقت ہوا جب ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کو یہ کہہ کر سوال کیا کہ وہ ان برتنوں میں شراب پیتے ہیں اور ان میں خنزیر پکاتے ہیں۔ لہٰذا نبی مکرم ﷺ کے ان برتنوں کو دھونے کا حکم دینے سے مراد یہ ہے کہ وہ ان سے ان چیزوں کا اثر زائل کر دیں جن کا کھانا پینا حرام

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٥٥)

ہے، جب کہ تحریم ونجاست میں کوئی ملازمت نہیں ہے، جیسا کہ آپ جان چکے ہیں، حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:

«إِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا، فَكُلُوْا فِيهَا وَاشْرَبُوْا، وَإِنْ لَّمْ تَجِدُوْا غَيْرَهَا فَارْحَضُوْهَا بِالْمَاءِ، وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا»①

''اگر تمھیں کوئی اور برتن مل جائیں تو ان میں کھاؤ اور پیو اور ان کے علاوہ کوئی اور نہ ملیں تو انھیں پانی سے اچھی طرح دھو کر کھا پی لیا کرو۔''

جامع ترمذی کی ایک روایت کے الفاظ درج ذیل ہیں:

«أَنْقُوْهَا غَسْلًا وَاطْبَخُوْا فِيهَا»②

''ان کو دھو کر اچھی طرح صاف کرو اور ان میں (کھانا) پکاؤ۔''

چنانچہ یہ حدیث آپ کی اس طرف راہنمائی کرتی ہے کہ ان کے اپنے برتنوں میں مخصوص چیزوں (شراب وخنزیر) کو پینے اور پکانے کی وجہ سے ان میں کھانے پینے اور پکانے (کی ممانعت) سے متعلق گفتگو اس وجہ سے ہے تا کہ ان کا ماکول ومشروب اہلِ کتاب کے ماکول ومشروب کے ساتھ نہ مل جائے، کیوں کہ شراب اور خنزیر قطعی طور پر حرام ہیں۔ ہمارے ذکر کردہ موقف کی تائید جابر رضی اللہ عنہ سے مروی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کو امام احمد اور ابوداود رحمہما اللہ نے بیان کیا ہے:

«كُنَّا نَغْزُوْ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنُصِيبُ مِنْ آنِيَةِ الْمُشْرِكِيْنَ وَأَسْقِيَتِهِمْ فَنَسْتَمْتِعُ بِهَا فَلَا يَعِيبُ ذٰلِكَ عَلَيْهِمْ»③

''ہم رسول اللہ ﷺ کی معیت میں جہاد پر جاتے تھے تو ہم مشرکوں سے برتن اور مشکیزے لے کر استعمال کر لیتے تھے اور آپ ﷺ اسے عیب نہ سمجھتے تھے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کیا ہے:

«أَنَّ يَهُوْدِيًّا دَعَا النَّبِيَّ ﷺ إِلَى خُبْزِ شَعِيرٍ وَإِهَالَةٍ سَنِخَةٍ فَأَجَابَهُ»④

''بلاشبہہ ایک یہودی نے نبی مکرم ﷺ کو جو کی روٹی اور باسی سالن کی طرف دعوت دی تو آپ ﷺ نے اس کی دعوت قبول کی۔'' انتہٰی⑤

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٣٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٦٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٨٣١) المستدرك للحاكم (٢٤٢/١) صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٦١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٣٠)

② سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٦٠)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٣٨) مسند أحمد (٣٧٩/٣)

④ مسند أحمد (٢٧٠/٣)

⑤ السيل الجرار (٣٥/١-٣٧)

عموماً نشہ آور چیزوں کی عدمِ نجاست کے دلائل اور خصوصاً شراب کی عدمِ نجاست کے دلائل بہت سارے ہیں جن میں سے اکثر ہم نے دوسری جگہوں میں ذکر کیے ہیں۔ یہاں پر اتنا ہی کلام کافی وشافی ہے، کیوں کہ یہاں ایک اور مسئلے کے حکم کا اثبات مقصود ہے۔ نیز سابقہ دلائل سے ثابت ہوا کہ علاج معالجے کے ذریعے استحالے کی مطہریت ان چیزوں میں ہے جو نشہ آور چیزوں کے سوا ہیں، جب کہ نشہ آور چیزیں مطہریتِ استحالہ کے دلائل کے عموم سے مخصص ہیں، کیوں کہ شراب سے سرکہ بننا اگر معالجے کے ذریعے ہو، تو انھوں نے اس کو حلال قرار نہیں دیا، برخلاف دوسرے محرمات کے جو استحالے کے بعد پاک ہو جاتے ہیں، خواہ وہ معالجے کے ذریعے ہو یا بذاتِ خود۔ وہ حنفیہ جو شراب کے سرکے کی حلت کے قائل ہیں ان کی دلیل شراب کا استحالہ ہے، مگر وہ اس استدلال میں شراب سے سرکہ بنانے کی نہی کی احادیث سے بہت بڑی غفلت کا شکار ہو گئے ہیں۔ انھوں نے یہ نہ جانا کہ یہ احادیث استحالۂ معالجہ کی تطہیر کے عمومات کو خاص کرنے والی ہیں۔ اگر اس کا علم ہونے کے باوجود انھوں نے شراب کے سرکے کو حلال کہا تو اس سے بلاموجب نصوصِ شرعیہ کو دفع کرنا لازم آتا ہے، بلکہ یہ اس بنا پر ایک بہت بڑی جسارت ہے کہ وہ عقلی تعلیل کو شارع علیہ السلام کی نص پر مقدم رکھتے ہیں۔ محقق محمد بن موصلی شافعی رحمہ اللہ نے کتاب "سیف السنة الرفیعة علی رقاب الجهمیة والشیعة" میں کیا خوب بات کہی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بھی خبر دیتے ہیں اس کے سچ ہونے پر قطعی دلائل قائم ہو چکے ہیں۔ تمام عقلا کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی آپ کی خبر کی سچائی پر دلالت، عقلی شبہات کی آپ کی خبر کے برعکس پر دلالت سے زیادہ ظاہر و واضح ہے۔ اس میں وہی شخص شک کرسکتا ہے جس کی عقل اور فطرت میں کوئی نقص اور کمزوری ہو۔ انتہیٰ

بالجملہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ نشہ آور چیزوں سے علاج معالجہ کرنا خواہ وہ اشیا نشہ آور حالت میں باقی ہوں، یا معالجے کے ساتھ سرکہ بن چکی ہوں یا تھوڑی ہوں یا زیادہ یا مفرد ہوں یا دوسرے کے ساتھ مرکب ہوں یا وہ مرکب ہو کر نشے میں قوی ہو جائے یا نہ ہو، ہر صورت میں حرام ہے کسی بھی لحاظ سے جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر کہ ہر نشہ آور چیز خمر (شراب) کے حکم میں ہے۔ چنانچہ ہر وہ حکم جو شراب کے بارے میں وارد ہوا ہے اور شارع علیہ السلام نے اس پر نص کی ہے وہ ہر نشہ آور چیز پر صادق آتا ہے اور پھر شارع علیہ السلام نے یہ صراحت کی ہے کہ شراب دوا نہیں ہے، بلکہ بیماری ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: "بلاشبہہ وہ دوا نہیں ہے، لیکن وہ بیماری ہے۔" شراب بنانے اور پھر شراب سے سرکہ بنانے کی حرمت کی دلیل ہے۔ اس میں یہ صراحت ہے کہ شراب دوا نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے علاج معالجہ کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ دوا نہیں ہے، گویا کہ وہ اس کو بلاسبب کے نوش کرتا ہے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک

یہی صحیح ہے کہ اس کے ذریعے علاج معالجہ کرنا حرام ہے، اسی طرح اس کو پیاس کے لیے پینا بھی حرام ہے۔ انتہی ①

اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے:

«يَشْرَبُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ بِاسْمٍ يُسَمُّونَهَا إِيَّاهُ» ②

''میری امت کے کچھ لوگ کوئی اور نام دے کر شراب پئیں گے۔''

اور امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے: «لَا تَذْهَبُ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامُ حَتّٰى يَشْرَبَ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا» ③

''رات دن کا نظام ختم نہیں ہوگا، حتی کہ میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے، لیکن اسے اس کے نام (شراب) کے سوا دوسرے نام سے پکاریں گے۔''

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''إعلام الموقعین'' میں کہا ہے: شراب کو حلال کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی شخص نے انگور کے نچوڑ کے علاوہ نشہ آور چیز کو حلال کیا اور کہا: میں اس کا نام شراب نہیں رکھتا، یہ تو صرف نبیذ ہے۔ نیز جس طرح تاجروں کی ایک جماعت نے اس کو اس صورت میں حلال کیا جب اس کی کسی چیز کے ساتھ آمیزش ہو جائے اور وہ کہتے ہیں: یہ عقید (گاڑھا سیال مشروب) ہے، نہ کہ شراب۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ حرمت حقیقت اور بگاڑ کے تابع ہے نہ کہ نام اور صورت کے۔ انتہی ④

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب پینے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ شراب کا نام کسی اور نام کے ساتھ بدلنا ہے۔ لہٰذا یہ ہر اس صورت کو شامل ہے جس میں شراب مفرد طور پر یا کسی دوسری چیز کے ساتھ مرکب ہو کر پائی جاتی ہے، جیسے اکثر انگریزی ادویات شراب کے ساتھ بنائی جاتی ہیں، خواہ وہ شراب میں کھپ جائیں یا وہ کسی اور چیز کی طرف بدل جائیں یا نہ۔ یہ سب کچھ شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے پینے میں داخل ہے۔ ہر نشہ آور چیز جس کو کسی دوا میں شامل کیا جائے تو اس دوا کو کھانا پینا ان عمومی دلائل کی بنا پر حرام ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر نشہ آور چیز کی تھوڑی اور زیادہ مقدار کا استعمال کرنا حرام ہے۔ نیز ہر نشہ آور چیز شراب ہے اگرچہ وہ معالجے کے ساتھ کسی اور چیز میں بدل جائے۔ کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ خلط ملط ہونا ایک معاملہ ہے اور کسی چیز کا دوسری چیز کی طرف استحالہ ایک اور معاملہ ہے، چنانچہ سنن میں یہ روایت ہے:

---

① شرح النووي على مسلم (١٣/١٥٣)

② مسند أحمد (٣٣٧/٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٦٠)

③ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٨٤)

④ إعلام الموقعين (١١٦/٣)

«أَنَّهُ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُجْعَلُ فِيْ الدَّوَاءِ فَقَالَ: إِنَّهَا دَاءٌ، وَلَيْسَتْ بِالدَّوَاءِ» (رواه أبو داود والترمذي)[1]

''بلاشبہ آپ ﷺ سے دوا میں شراب ڈالنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یقیناً یہ بیماری ہے، دوا نہیں۔''

یہ حدیث اس بارے میں صحیح ہے کہ شراب کی دوا کے ساتھ آمیزش کرنا حرام ہے اور صحیح مسلم کی روایت جو طارق بن سوید حضرمی سے مروی ہے، اس کی تائید کرتی ہے، انھوں نے فرمایا:

«قُلْتُ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ بِأَرْضِنَا أَعْنَاباً نَعْتَصِرُهَا فَنَشْرَبُ مِنْهَا؟ قَالَ: لَا، فَرَاجَعْتُهُ قُلْتُ: إِنَّا نَسْتَشْفِيْ لِلْمَرِيْضِ، قَالَ: إِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ بِشِفَاءٍ، وَلٰكِنَّهُ دَاءٌ»[2]

''اے اللہ کے رسول! ہمارے علاقے میں انگور ہوتے ہیں، ہم انھیں نچوڑتے (اور اس کے رس سے شراب بناتے ہیں) ہیں، ہم اسے پی لیا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے دوبارہ عرض کی: ہم اس شراب کے ساتھ بیمار کا علاج کرتے ہیں۔ (کیا یہ جائز ہے؟) آپ ﷺ نے فرمایا: وہ شفا نہیں، بلکہ وہ تو خود ایک بیماری ہے۔''

یہاں سے معلوم ہوا کہ شراب کے ذریعے بیمار کا علاج کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ علاج عام ہے کہ اکیلی شراب کے ساتھ ہو یا کسی اور چیز کے ساتھ مرکب بنا کر۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''زاد المعاد'' میں کہا ہے: آپ ﷺ سے ذکر کیا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ تَدَاوىٰ بِالْخَمْرِ فَلَا شَفَاهُ اللّٰهُ»[3]

''جس شخص نے شراب کے ساتھ علاج کیا، اللہ تعالیٰ اسے شفا نہ دے!''

لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ استحالہ اسے پاک اور حلال کرنے والا ہے تو یہ ان چیزوں کے بارے میں ہے جو نشہ آور چیزوں کے سوا ہیں، نہ کہ نشہ آور اشیا میں، کیوں کہ نشہ آور اشیا ہر حال میں محرمات میں سے زائد تحریم کے ساتھ مخصوص ہیں، جیسا کہ سابقہ کلام سے واضح ہو چکا ہے، لیکن اگر غیر نشہ آور محرمات میں سے کوئی چیز ادویات کے ساتھ مل جائے، جیسے وہ چیز جو فتور پیدا کرنے والی یا سن کرنے والی ہوتی ہے اور وہ اس کی اتنی مقدار شامل کر لیتے

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٧٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٤٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٥٠٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٤)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٤)

[3] مصنف ابن أبي شيبة (٣٨/٥)

ہیں جس سے فتور اور سن پن پیدا نہیں ہوتا، تو مذکورہ مقدار میں اس کا استعمال جائز ہے، کیوں کہ مفترات، مخدرات اور مسمومات وغیرہ محرمات میں وہ تشدید و تخصیص وارد نہیں ہوئی جو مسکرات کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور یہ مسکرات و محرمات کے احکام کے درمیان فرق کی علامت ونشانی ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''زاد المعاد'' میں کہا ہے: محرمات کے ذریعے علاج عقلاً اور شرعاً قبیح اور برا ہے۔ جہاں تک شرع کا تعلق ہے تو ہم نے یہ احادیث وغیرہ ذکر کر دی ہیں۔ رہا عقل کے لحاظ سے قبیح ہونا تو بلاشبہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کو اس کی خباثت کی وجہ سے حرام کیا ہے۔ یقیناً اس نے امت پر کوئی طیب اور پاک چیز بطور سزا کے حرام نہیں کی، جس طرح اس نے اپنے اس فرمان کے ساتھ بنی اسرائیل پر حرام کی:

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠]

''تو جو لوگ یہودی بن گئے، ان کے بڑے ظلم ہی کی وجہ سے ہم نے ان پر کئی پاکیزہ چیزیں حرام کر دیں، جو ان کے لیے حلال کی گئی تھیں۔''

اس امت پر جو کچھ حرام کیا گیا وہ اس کے خبیث ہونے کی بنا پر حرام کیا گیا اور اس کو حرام قرار دینا اس کے تناول کرنے سے بچانے کے لیے ہے۔ لہٰذا اس کے ذریعے سے بیماریوں کا علاج کرنا مناسب نہیں ہے۔ پھر بلاشبہ وہ اگرچہ بیماری کے ازالے میں کچھ اثر دکھائے، لیکن اس کے بعد وہ اپنے اندر موجود قوتِ خباثت کی بنا پر دل کے اندر اس سے بڑی بیماری پیدا کرتی ہے۔ تو اس کے ذریعے سے علاج بدن کی بیماری کا ازالہ کرنے اور دل کی بیماری بڑھانے کا باعث بنتا ہے۔

نیز اس کو حرام قرار دیا جانا ہر طرح سے اس سے اجتناب کرنے اور دور رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کو بطور دوا استعمال کرنے میں اس کی رغبت اور اس میں ملوث ہونے کی انگیخت پائی جاتی ہے اور یہ شارع علیہ السلام کے مقصود کی ضد ہے۔

نیز اس کی تحریم اس کی مذمت اور قبح کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے ساتھ علاج کرنا اس کی مدح اور حسن کا تقاضا کرتا ہے، یہ بھی شارع علیہ السلام کے مقصود کی ضد ہے۔ نیز یقیناً وہ ایک بیماری ہے، جیسا کہ صاحبِ شریعت نے اس پر نص بیان فرمائی ہے، لہٰذا اسے دوا بنانا جائز نہیں ہے۔

نیز طبیعت اور روح صفتِ خبث کا کسب کرتی ہیں، کیوں کہ یقیناً طبیعت کیفیتِ دوا سے واضح اثر قبول کرتی ہے، پھر جب کیفیت خبیث ہو تو طبیعت اس سے خباثت ہی حاصل کرے گی۔ مگر اس وقت کیا حال ہو گا جب وہ اپنی ذات میں آپ خبیث ہو۔ اس لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے بندوں پر خبیث غذائیں، مشروبات اور لباس حرام کیے ہیں، کیوں کہ نفس خبیث ہیئت اور اس کی صفت کو اخذ کرتے ہیں۔

نیز اس کے ذریعے علاج کرنے کو مباح قرار دینا، خاص طور پر جب نفس اس کی طرف میلان رکھتے ہوں، اس کو شہوت اور لذت کے لیے تناول کرنے کا ذریعہ ہے۔ بطور خاص جب تمھیں معلوم ہو جائے کہ وہ اس کے لیے نافع ہے، اس کی بیماریوں کو دور کرنے والی اور اس کی شفا کو کھینچنے والی ہے۔ چنانچہ یہ اس کے لیے بڑی محبوب چیز ہے، جب کہ شارع علیہ السلام نے ہر ممکن طریقے سے اس کو تناول کرنے کے ذریعے کو بند کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے تناول کے ذریعے کو بند کرنے اور اس کے تناول کے ذریعے کو کھولنے میں تناقض اور تعارض ہے۔ نیز اس حرام دوا میں اتنی بیماریاں ہیں جو اس سے مظنون شفا سے کہیں زیادہ ہیں۔ انتہٰی کلام زاد المعاد[1]

من جملہ محرمات کے کچھ نجس بھی ہیں اور وہ چند چیزیں ہیں: آدمی کا بول و براز، خونِ حیض، کتے کا لعاب اور خنزیر کا گوشت۔ اور جو چیزیں اس کے سوا ہیں، مثلاً: بنو آدم کی منی، بہنے والا خون، مردار، قے اور زندہ جانور سے کاٹا ہوا گوشت۔ اگر ان کی نجاست پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل آجائے تو گوبر جیسی چیز کے ساتھ الحاق کیے بغیر اس کی نجاست کا حکم لگانا واجب ہے، ورنہ کسی چیز کی نجاست سے متعلق بغیر دلیل کے تعبد کی نفی میں براءتِ اصلیہ ہی کافی ہوگی، کیوں کہ تمام اشیا میں اصل طہارت ہے۔ کسی چیز کی نجاست کا حکم لگانا عمومِ بلویٰ کا مکلّف بنانا ہے جو اپنے اوپر حجت کے قائم ہونے کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "الفتح الرباني" میں کہا ہے: قرآن کریم اور سنتِ مطہرہ جس اصل کی گواہی دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ روئے زمین پر موجود ہر ایک چیز حلال ہے۔ ان میں سے کوئی چیز خاص دلیل کے بغیر حرام نہیں ہوتی، جیسے: مسک، زہرِ قاتل اور وہ جس میں جلد یا بدیر ضرر و نقصان ہو، جیسا کہ مٹی وغیرہ میں ہے، رہی وہ چیز جس کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد نہیں ہوئی تو وہ براءتِ اصلیہ کے ساتھ رکھنے اور عام دلائل کے ساتھ تمسک کرنے کے ذریعے حلال ہوگی، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]

''وہی ہے جس نے زمین میں جو کچھ ہے سب تمھارے لیے پیدا کیا۔''

اور یہ فرمان ہے:

﴿ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]

''کہہ دے میں اس وحی میں، جو میری طرف کی گئی ہے، کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا جسے وہ

---

[1] زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/١٥٦، ١٥٧)

کھائے، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو، یا خنزیر کا گوشت ہو کہ بے شک وہ گندگی ہے، یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، پھر جو مجبور کر دیا جائے، اس حال میں کہ نہ بغاوت کرنے والا ہو اور نہ حد سے گزرنے والا تو بے شک تیرا رب بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

اسی طرح میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ تمام حیوانات میں اصل ان کا حلال ہونا ہے۔ ان میں سے کوئی حیوان حرام نہیں ہوگا، مگر خاص دلیل کے ذریعے جو اسے خاص کرے، جیسے: کچلی والا درندہ، پنجے سے شکار کرنے والا پرندہ، کتا، خنزیر اور ہر وہ حیوان جس کے بارے میں خاص دلیل وارد ہوئی ہو جو اس کی حرمت پر دلالت کرتی ہو۔ انتہیٰ [1]

نیز امام شوکانی رحمہ اللہ نے ''وبل الغمام'' میں کہا ہے: عجیب وغریب بات وہ ہے جس کو وہ شخص دیکھتا ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے رشد و بھلائی عطا کر رکھی ہے اور اس کے ہاں انصاف کو محبوب بنا دیا ہے، کہ اہلِ علم کی ایک جماعت سے اکثر جگہوں میں کسی چیز کے نجس یا متنجس ہونے کا حکم محض خیال اور وسوسے کے بنا پر واقع ہوتا ہے، جب کہ اس حکم کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور وہ حکمِ شریعت سے روزِ روشن کی طرح ثابت حکم سے الگ ہوتا ہے، بغیر کسی سبب کے جو اس کا تقاضا کرتا ہے۔ اس طرح کی چیزیں بے شمار ہیں۔ انتہیٰ

من جملہ محرمات کے مستخبث اشیا بھی ہیں۔ مستخبث وہ ہے جس کو لوگ حیوانات میں سے خبیث سمجھیں نہ کسی علت کی بنا پر اور نہ عادی نہ ہونے کی وجہ سے، بلکہ محض اس کو خبیث سمجھنے کی بنا پر وہ حرام ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: بہت سے حیوانات کو لوگوں نے کھانا چھوڑ دیا۔ ان کی تحریم پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، جو ان کو خاص کرتی ہو۔ غالباً اس کا ترک صرف اس کو خبیث سمجھنے کی بنا پر ہو تو وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس فرمان کے تحت مندرج ہوگا:

﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ''اور ان پر ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے۔''

انھوں نے فرمایا کہ طیبات وہ ہیں جن کو عرب لوگ طیب جانیں اور اس سے لذت حاصل کریں بغیر اس کے کہ اس کی تحریم پر کتاب یا سنت سے کوئی نص وارد ہو۔ انتہیٰ

مثلاً سیہہ (خارپشت) خبائث میں سے ہے۔ لہٰذا یہ حرام ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے تحت داخل ہوگا: ﴿ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ صرف امام خطابی رحمہ اللہ نے یہ گمان کیا ہے کہ خارپشت کے بارے میں وارد ہونے والی حدیث ضعیف الاسناد ہے۔ لہٰذا اگر یہ گمان کسی طرح سے ثابت ہو جائے تو اس کے ساتھ مذکورہ حدیث اعتبار کے درجے سے گر جائے گی اور اس گمان کے بہ موجب کہا جائے گا، ورنہ بظاہر اس خارپشت کا خبیث ہونا ہے۔ اسی طرح مٹی کھانے سے ممانعت کے بارے میں حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مٹی ان

[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوکاني (٤٥١٩/٩، ٤٥٢٠)

اسباب میں سے ہے جو سخت علتوں کے موجب ہیں۔ جن کے ڈھیلا ہونے سے جسمانی ساخت اور ڈھانچہ متاثر ہوتا ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ نے خودکشی سے منع فرمایا ہے، خواہ وہ مٹی کھانے کے ساتھ ہو یا کسی اور ذریعے سے۔ نہی میں اصل تحریم ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جو بدن کے لیے ضرر رساں اور اس کی قاتل ہے اس کا استعمال حرام ہے، الا یہ کہ کوئی شخص اس کو اتنی مقدار میں استعمال کرے جو مقدار نقصان دہ حد تک نہ پہنچی ہو۔ اسی لیے فقہائے اسلام اس طرف گئے ہیں کہ زہر وغیرہ کی اتنی مقدار استعمال کرنا جائز ہے جو ضرر رساں نہ ہو۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "شرح المنتقی" میں ماوردی وغیرہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے: زہر کی چار قسمیں ہیں:

① ایک تو وہ ہے جس کی تھوڑی اور زیادہ مقدار کا استعمال قاتل ہے، تو اس زہر کا علاج وغیرہ کے لیے کھانا حرام ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرۃ: ۱۹۵] "اور اپنے ہاتھوں کو ہلاکت کی طرف مت ڈالو۔"

② دوسری قسم کا زہر وہ ہے جس کی تھوڑی مقدار نہیں، بلکہ زیادہ مقدر کا استعمال قاتل ہو تو علاج وغیرہ کے لیے اس کی زیادہ مقدار، جو قاتل ہے، استعمال کرنا حرام ہے۔ اس کی تھوڑی مقدار اگر علاج میں مفید ہو تو بطور دوا اس کا کھانا جائز ہے۔

③ وہ ہے جو زیادہ تر قاتل ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ قاتل نہ ہو، لہٰذا اس کی اتنی مقدار جائز ہے جو قاتل نہ ہو اور اس کا حکم ماقبل والا حکم ہے۔

④ وہ قسم ہے جو زیادہ تر قاتل نہ ہو اور کبھی قتل بھی کر سکتا ہو۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک جگہ فرمایا ہے: اس کا کھانا مباح ہے اور دوسری جگہ فرمایا ہے: اس کا کھانا حرام ہے۔ لہٰذا ان کے بعض اصحاب نے اس کی دو علتیں بتائی ہیں: جہاں انھوں نے اس کا کھانا مباح قرار دیا تو وہ اس وقت ہے جب وہ علاج کے لیے ہو اور جہاں انھوں نے اس کا کھانا حرام قرار دیا تو وہ تب ہے جب وہ علاج میں مفید نہ ہو۔ انتہیٰ [1] یہ ایک اچھی تفصیل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے: بلاشبہہ نشہ آور چیزوں سے عموماً اور ام الخبائث (شراب) سے علاج کرنا خصوصاً حرام ہے۔ اسی طرح متنجسات، خبائث اور مسمومات کے ذریعے ان کو بعینہٖ استعمال کر کے علاج کرنا بھی حرام ہے۔ اگر نجس چیز کسی ایسی چیز میں تبدیل ہو جائے کہ اس کی کچھ مقدار ضرر رساں ہو اور اس کی دوسری مقدار نقصان دہ نہ ہو تو وہ جائز ہے، کیوں کہ کسی چیز کا استحالہ اس کو پاک کرنے والا ہے۔ اگرچہ اس مسئلے میں اختلاف معروف ہے، لیکن حق اس کا پاک کرنا ہی ہے، جیسا کہ "الروضة الندية شرح الدرر البهية" میں ہے: استحالہ مطہر ہے، یعنی جب ایک چیز

---

[1] نيل الأوطار (۹/۷٦)

دوسری چیز میں بدل جائے، حتی کہ دوسری چیز پہلی چیز کے رنگ، ذائقے اور بو میں مخالف ہو جائے، جیسے: پاخانے کا راکھ بن جانا، کیوں کہ اب وہ وصف باقی نہیں رہا جس پر حکم لگایا گیا ہے، یعنی وہ وصف ختم ہو گیا ہے جس کی نجاست کا شارع علیہ السلام کی طرف سے حکم واقع ہوا تھا اور یہی درست بات ہے، بہرحال اس میں اختلاف مشہور ہے۔ انتہیٰ [1]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں جو کچھ کہا ہے وہ بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ جو چیز بدل چکی ہو اس کی طہارت کے بارے میں یہ کہنا اولیٰ ہے کہ بعینہٖ وہ چیز جس کی نجاست پر شارع علیہ السلام نے حکم لگایا تھا اس کا نام باقی رہا ہے نہ ہی وصف۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا پاخانے کی نجاست پر حکم لگانا اس کے پاخانہ ہونے کے ساتھ مقید ہے۔ پھر جب وہ راکھ بن جائے گا تو وہ پاخانہ نہیں رہے گا۔ جو شخص اس کا نام اور وصف ختم ہونے کے باوجود نجاست کے باقی ہونے کا دعوے دار ہے اس کے ذمے ہے کہ وہ اس کی دلیل پیش کرے۔ انتہیٰ

امام شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں کہا ہے: جب وہ چیز، جس کی نجاست کا حکم لگایا گیا ہے، ایک ایسی چیز کی طرف بدل جائے جو اس چیز کے سوا ہو جس پر نجاست کا حکم لگایا گیا تھا، جیسے پاخانے کا مٹی اور شراب کا سرکہ بن جانا، تو وہ چیز ختم ہوگئی، جس کی نجاست کا حکم لگایا گیا تھا۔ جس پر نجاست کا حکم لگایا گیا تھا، اس کا نام رہا ہے اور نہ ہی اس کی وہ صفت جس کی بنا پر حکم واقع ہوا تھا، اب وہ ایسے ہوگئی ہے جیسے وہ کوئی اور چیز ہو، تو اس کا حکم بھی اور ہوگا۔ اس کے ساتھ آپ یہ جان چکے کہ اس شخص کا قول حق ہے جو یہ کہتا ہے کہ استحالہ مطہر ہے۔ اس کے بارے میں جو بحث و مباحثہ واقع ہوا ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ "ضوء النهار" وغیرہ میں ہے۔

رہی درج ذیل حدیث:

«أَنَّهُ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ الْجَلَّالَةِ وَشُرْبِ لَبَنِهَا» [2]

"بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاست کھانے والے جانور (کا گوشت) کھانے سے اور اس کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے۔"

تو یہ حدیث تحریم کو کھانے پینے کے ساتھ مقید کرتی ہے۔ اس کے ذریعے استحالے کے مطہر ہونے پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ کہا جائے: نجاست کھانے والے جانور نے جو نجاست کھائی جب وہ دودھ بن گئی تو اس میں استحالہ پیدا ہو گیا، تو پھر اس کا دودھ پینے سے ممانعت کیوں واقع ہوئی، کیوں کہ ہم کہیں گے: یہ حکم نجاست کھانے والے جانور کے دودھ کی تحریم کے بارے میں وارد ہوا ہے، نہ کہ اس کے دودھ کی نجاست کے بارے میں اور نہ ہی تحریم و نجاست

[1] الروضة الندية (٢٣/١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٧٨٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٢٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٨٩)

میں کوئی ملازمت ہے۔ لہٰذا نجاست تحریم کی فرع نہیں ہے، جیسا کہ بعض اہلِ فروع کہتے ہیں۔ انتہیٰ [1]

چنانچہ نجاست کا حکم لگانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، نہ نص سے، نہ قیاس سے اور نہ صحیح رائے سے۔

فقہائے حنفیہ نے بھی کسی چیز کے بعینہٖ استحالے کو محلل کہا ہے۔ شامی رحمہ اللہ نے "رد المحتار" کے پانچویں جز میں کہا ہے: اس کا یہ قول: اور اس سلسلے میں ابن الشحنہ کا کلام ہے، یعنی "ضعف" سے سمجھی جانے والی تضعیف کے بارے میں، چونکہ انھوں نے کہا ہے: صاحب "القنية" کی مراد یہ ہے کہ وہ (شراب) اس وقت حلال ہوگی جب اس سے اس کے اوصافِ خمریہ زائل ہو جائیں گے اور وہ اوصاف اس کی تلخی اور نشہ ہیں، کیوں کہ اس جگہ اس کی عین کا انقلاب محقق ہو گیا ہے، اگرچہ وہ سرکے میں منقلب ہو جائے۔ اور "المبسوط" کی مراد یہ ہے: چونکہ وہ اپنے اوصافِ خمریہ پر باقی رہتی ہے اس لیے یقیناً وہ پکنے سے حلال نہیں ہوتی، کیوں کہ اباحت جس انقلاب و استحالے کا تقاضا کرتی ہے وہ نہیں پائے گئے۔ انتہیٰ [2]

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں سے یہ معلوم ہوا کہ کسی چیز کا بعینہٖ انقلاب و استحالہ محلل اور مطہر ہیں اور یہی یہاں پر مطلوب ہے۔ طحطاوی کے چوتھے جزو کی درج ذیل عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے: حلت ثابت کرنے میں آگ کی کوئی تاثیر نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ موثر تو انقلاب ہی ہے اور آگ کی اس کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ انتہیٰ

شامی رحمہ اللہ نے کہا ہے: میں کہتا ہوں: شرنبلانی رحمہ اللہ نے اس جواب پر اعتماد نہیں کیا، گویا کہ انھوں نے واللہ تعالیٰ أعلم، ایسا اس لیے کیا ہے کہ شراب بعینہٖ حرام ہے اور ہم اس کے پکنے کے ذریعے انقلابِ عین کو تسلیم نہیں کرتے۔ انتہیٰ

جب یہ ثابت ہو گیا کہ استحالہ مطہر ہے، تو وہ انگریزی ادویات جو عیسائی ممالک سے درآمد کی جاتی ہیں، اگر ان میں غیر نشہ آور حرام چیز استحالے کے طور پر اس طرح ملائی گئی ہو کہ اس میں اس اصل چیز کا نام باقی رہے اور نہ اس کی صفت تو اس کا استعمال جائز ہے۔ محض ان کا بلادِ کفار سے درآمد کرنا ان کے استعمال سے مانع نہ ہوگا، کیوں کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیسائی ممالک سے منگوایا ہوا پنیر کھایا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زہر آلود بکری کا گوشت کھایا جو ایک یہودی عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ کتاب کے کھانے، ان کی عورتوں اور ان کے ذبیحے کو مسلمانوں کے حلال قرار دیا۔ اگر مذکورہ بالا ادویات میں وہ حرام چیز اس طرح آمیز کی گئی ہو کہ اس کا نام اور صفت باقی ہو تو اس کے ساتھ علاج کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ تفصیل ان محرمات کے بارے میں ہے جو غیر نشہ آور ہیں۔ اگر ان

---

[1] السيل الجرار (١/٥٢)

[2] رد المحتار (٢٧/١٩٦)

ادویات میں نشہ آور اشیا میں سے کوئی چیز ملی ہوئی ہو، خواہ وہ شراب ہو یا کوئی اور چیز، کم ہو یا زیادہ اور ان میں ملنے کے بعد اس کے نشہ پیدا کرنے کی قوت بڑھ گئی ہو یا نہ، اس کے ساتھ علاج کرنا بلا شک وشبہہ حرام ہے، کیوں کہ سابقہ دلائل اس پر دلالت کرتے ہیں اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔

بعض وہ اہلِ علم جنھوں نے کہا ہے کہ نجس چیز کے ساتھ علاج کرنا مباح ہے اور وہ شراب کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں، اس اباحت پر وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ نبی مکرم ﷺ نے قبیلہ عرینہ کے ایک گروہ کو اونٹوں کے پیشاب پینے کی اجازت دی تھی۔ مگر یہ استدلال اس بنا پر قابلِ قبول نہیں ہے کہ پہلے یہ گزر چکا کہ مذکورہ پیشاب نجس ہیں نہ حرام۔ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی عام کی خاص پر بنا کرتے ہوئے جمع ممکن ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا، رہا شراب کا استثنا تو اس کی دلیل آپ ﷺ کا مذکورہ بالا یہ فرمان ہے: ((إنها ليست بدواء لكنها داء)) اور دوسری نشہ آور چیزیں شراب کے حکم میں ہیں، جیسا کہ اس پر کلام گزر چکا ہے۔

بعض اہلِ علم نے کہا ہے: نجس کے ساتھ علاج کرنے کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے خبیث دوا کے استعمال سے منع فرمایا ہے اور خبث سے مراد نجاست ہے۔ کچھ دوسرے اہلِ علم نے کہا ہے: خبث سے مراد اس کے کھانے اور زہر کے اعتبار سے خبث ہے، نہ کہ نجاست کے اعتبار سے، جیسا کہ "المسویٰ شرح الموطأ" میں ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے "حجة الله البالغة" میں کہا ہے: سوائے شراب کے ذریعے علاج کرنے کے، کیوں کہ شراب میں ایسی سختی پائی جاتی ہے جو منقطع نہیں ہوتی اور خبیث، یعنی زہر کے ذریعے علاج کرنا جب تک اس کے غیر کے ساتھ علاج ممکن ہو، کیوں کہ بعض اوقات اس کے استعمال کی نوبت ہلاکت تک پہنچ جاتی ہے۔ انتہیٰ [1]

مذکورہ بالا عبارت میں خبیث کی تفسیر زہر سے کرنا خبیث دوا سے ممانعت والی حدیث کے راوی کے قول پر مبنی ہے اور پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ تفسیر مدرج ہے، اس میں حجت نہیں ہے، اس حدیث میں مذکورہ لفظ (خبیث) عام ہے، زہر کی تخصیص کے بغیر ہر خبیث چیز کو شامل ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو، جب کہ نبی مکرم ﷺ نے یہودی عورت کی طرف سے بطور ہدیہ بھیجی ہوئی زہر آلود بکری کا گوشت کھایا تھا، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زہر خبیث نہیں ہے، بلکہ اگر یہ ضرر کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہے، ورنہ حلال ہے۔

اگر بعض انگریزی ادویات اور بعض دیگر اشیا اس طرح کی ہوں کہ ان میں نشہ آور اور حرام چیز کا موجود ہونا واضح نہ ہو اور ان میں نشہ اور حرمت معلوم نہ ہو، تو ان کا حکم علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے جو انھوں نے "القات" کے ذکر کے تحت لکھی ہے اور وہ درج ذیل ہے: وہ انواع جن کو ہم نہیں پہچانتے ہیں، بالجملہ

[1] حجة الله البالغة (۸۳۷/۱)

جب ان میں سے کوئی نوع ایسی ہو جو نشے اور فتور کی حد تک پہنچی ہوئی ہو تو خاص اس نوع پر حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح جب وہ نشے اور فتور کے علاوہ بعض طبیعتوں کے لیے ضرر رساں ہو تو وہ اپنے ضرر کی وجہ سے حرام ہوگی، ورنہ اصل اس کا حلال ہونا ہی ہے، جیسا کہ قرآن وسنت کے عمومات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ انتھٰی.[1] یہ ایک اچھی تفصیل ہے جس پر اعتماد کرنا چاہیے اور اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ اس کے نشے اور حرمت کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہو اور دو قولوں میں سے کسی ایک قول کے ذریعے سینہ ٹھنڈا نہ ہوتا ہو اور مجتہد کا دل اس بنا پر مطمئن نہ ہوتا ہو کہ اس کے جواز اور عدمِ جواز پر دلالت کرنے والے دلائل نہ ہوں تو اس حالت میں حکم یہ ہے کہ توقف کرنا چاہیے اور اس کو کھانے یا علاج کرنے کے لیے استعمال کرنے کی طرف اقدام نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ حدیث میں آیا ہے:

((اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَقَّافُوْنَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ))[2]

''مومن شبہات کے بارے میں توقف کرنے والے ہوتے ہیں۔''

رہا مشتبہات کا حکم تو وہ اس کتاب کے اندر ایک مستقل سوال کے جواب میں لکھا ہے، اس کی طرف رجوع کر لینا چاہیے۔

بالجملہ اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر نشہ آور محرمات کے ساتھ علاج کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ بدل چکی ہوں یا اتنی تھوڑی مقدار میں ہوں جو مقدار ضرر رساں نہ ہو، البتہ نشہ آور چیزوں کے ساتھ کسی بھی حالت میں علاج کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس کتاب میں ایک مستقل سوال کے جواب میں بسط وتفصیل کے ساتھ اس کا ذکر ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد في هدي خير العباد" میں کہا ہے: یہاں پر ہم ام الخبائث کے بارے میں قدرے تفصیل سے کلام کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے کبھی شفا نہیں رکھی۔ بلاشبہہ وہ اس دماغ کے لیے شدید ضرر رساں ہے جو دماغ اطبا اور بہت سے فقہا و متکلمین کے نزدیک عقل کا مرکز ہے۔ بقراط نے امراضِ حادثہ کے بارے میں کلام کرتے ہوئے کہا ہے: شراب کا نقصان سر کو شدت کے ساتھ پہنچتا ہے، کیوں کہ وہ تیزی کے ساتھ اس کی طرف چڑھتا ہے اور اس کے چڑھنے کے ساتھ ساتھ وہ اخلاط بھی اوپر کو چڑھتی ہیں جو بدن میں پائی جاتی ہیں اور وہ ذہن کو نقصان دیتا ہے۔ صاحب "الکامل" نے کہا ہے: یقیناً شراب کی خاصیت یہ ہے کہ وہ دماغ اور اعصاب کو نقصان پہنچاتی ہے۔ اس کے علاوہ جو دیگر حرام ادویات ہیں ان کی دو قسمیں ہیں:

[1] الفتح الرباني (۴۲۱/۸)

[2] اس کی اصل صحیحین میں ہے۔ صحیح البخاری، رقم الحدیث (۵۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۹۹)

پہلی قسم: وہ جس سے دل نفرت کرتے ہیں اور وہ اس کے ساتھ بیماری کو رفع دفع کرنے کے لیے طبیعت کی مدد کے لیے تیار نہیں ہوتے ہیں، جیسے مستقذرات (وہ چیزیں جن سے گھن آئے) اور زہریلے سانپوں کے گوشت وغیرہ ہیں۔ لہٰذا یہ طبیعت پر ایک گراں بار بوجھ بن جاتے ہیں، ایسی صورت میں یہ بیماری ہوتے ہیں نہ کہ دوا۔

دوسری قسم: جس سے دل کراہت نہیں کرتے، مثلاً: وہ مشروب جس کو حاملہ عورتیں استعمال کرتی ہیں۔ اس کا ضرر اس کے فائدے سے زیادہ ہے اور عقل اس کی تحریم کا تقاضا کرتی ہے۔ اس میں عقل وفطرت شرع کے مطابق ہے۔

یہاں اس کے بارے میں ایک باریک نکتہ ہے کہ محرمات سے شفا حاصل نہیں ہوتی۔ دوا کے ساتھ شفا کی شرط یہ ہے کہ اسے شرفِ قبولیت حاصل ہو۔ اس کی منفعت اور جو اللہ نے اس میں شفا کی برکت رکھی ہے اس کا اعتقاد ہو۔ چنانچہ نفع مند دوا وہ ہے جو بابرکت ہو۔ اشیا میں سے زیادہ نفع مند وہ ہے جو ان میں سے زیادہ بابرکت ہو۔ لوگوں میں سے برکت والا وہ ہے کہ وہ جہاں بھی جائے اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یہ معلوم ہے کہ مسلمان کا بعینہٖ اس کے حرام ہونے کا اعتقاد ان چیزوں سے ہے جو اس کے اور اس کے برکت ومنفعت کے اعتقاد، اس کے بارے میں حسنِ ظن اور اس کی طبیعت کے اس کو قبول کرنے کے درمیان حائل ہو جاتا ہے، بلکہ بندہ جس قدر ایمان میں پختہ ہوتا ہے، اتنی ہی اس سے نفرت کرتا ہے اور اس کے بارے میں برا اعتقاد رکھتا ہے۔ اس کی طبع اس سے سب سے زیادہ کراہت کرتی ہے۔ چنانچہ جب اس حالت میں وہ یہ دوا کھاتا ہے، تو وہ اس کے لیے دوا نہیں، بلکہ ایک بیماری ثابت ہوتی ہے، اِلا یہ کہ اس کے خبث کا اعتقاد، سوئے ظن اور کراہت، محبت میں بدل جائے، جب کہ یہ ایمان کے منافی ہے۔ مومن اس کو بطور بیماری ہی استعمال کرسکتا ہے۔[1]

واللّٰه أعلم انتهٰى كلامه على المنع من التداوي بالمحرمات، وهذا آخر كلام على هذا المسألة، وفيها ما يشفي ويكفي، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] زاد المعاد (۱۵۷/۴، ۱۵۸)

103

صك السك في حكم الصوم بالرؤية وفي يوم الشك

(چاند دیکھ کر اور شک والے دن میں روزہ رکھنے کا حکم)

سوال رمضان میں رؤیت و شہادت کے ساتھ روزہ رکھنے اور افطار کرنے کے بارے میں اور شک والے دن کا روزہ رکھنے کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جواب حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں کہا ہے: نبی مکرم ﷺ نے ثابت شدہ رویت یا ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ ہی رمضان کا روزہ رکھا ہے، جیسے ایک دفعہ آپ ﷺ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی گواہی کے ساتھ اور ایک دفعہ ایک بدوی کی گواہی کے ساتھ روزہ رکھا۔ ان دونوں باریوں میں آپ ﷺ نے خبرِ واحد پر اعتماد کیا۔ آپ ﷺ نے ان کو شہادت کے لفظ کا مکلّف اور پابند نہیں ٹھہرایا۔ پھر اگر یہ اِخباراً ہو تو رمضان میں خبرِ واحد پر اکتفا کیا جائے گا، اور اگر شہادتاً ہو تو شاہد کو لفظ شہادت کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا۔ انتھٰی [1]

میں کہتا ہوں: عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما والی حدیث سنن ابی داوٗد اور سنن الدارقطنی میں ہے۔ نیز اسے امام دارمی، ابن حبان، حاکم اور بیہقی رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے [2] اور امام ابن حبان و حاکم رحمہما اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ نیز ابن حزم نے اسے صحیح کہا ہے، لیکن مروان بن محمد اسے ابن وہب سے روایت کرنے میں متفرد ہے اور وہ ثقہ ہے۔

رہی بدوی کی شہادت والی حدیث تو وہ عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے امام احمد رحمہ اللہ کے سوا پانچوں (امام ابو داود، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ)، ابن حبان، دارقطنی، بیہقی اور حاکم رحمہم اللہ کے ہاں مروی ہے۔ [3] اس کی سند میں سماک بن حرب راوی ہے جس کے بارے میں امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا ہے: جب وہ کسی اصل میں متفرد ہو تو حجت نہیں

---

[1] زاد المعاد (٢/٣٨، ٣٩)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٤٢) سنن الدارقطني (٢/١٥٦) سنن الدارمي (٢/٩) صحيح ابن حبان (٨/٢٣١) المستدرك للحاكم (٢٣٤٠) سنن البيهقي الكبرىٰ (٤/٢١٢)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٤٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٢١١٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٦٥٢) صحيح ابن حبان (٥/١٨٧) سنن الدارقطني (٢/١٥٧، ١٥٨) سنن البيهقي الكبرىٰ (٤/٢١١) المستدرك للحاكم (١/٥٨٦) **یہ روایت اگرچہ سماک عن عکرمہ کے واسطے سے کمزور ہے، مگر اس کا مفہوم صحیح احادیث سے ثابت ہے، مثلاً:** سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٤٢)

ہے۔ اسے امام ترمذی نے مرسلاً روایت کیا ہے اور امام نسائی نے کہا: وہ اولیٰ بالصواب ہے۔ اس باب میں اور بھی احادیث ہیں۔ مذکورہ بالا دو حدیثیں رمضان کے شروع ہونے کے بارے میں ایک آدمی کی گواہی قبول کرنے کے بارے میں دلیل ہیں، چنانچہ امام عبداللہ بن مبارک، احمد اور شافعی رحمہم اللہ کا یہی مذہب ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہی زیادہ صحیح ہے۔ اس کے بعد انھوں نے "شرح مسلم" میں کہا ہے: شوال کے چاند پر تمام علما کے نزدیک ایک عادل شخص کی گواہی جائز نہیں ہے، سوائے ابو ثور رحمہ اللہ کے وہ اس سلسلے میں ایک عادل شخص کی شہادت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ انتہیٰ [1]

میں کہتا ہوں: جمہور نے عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی مذکورہ بالا دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے، لیکن اس کو بیان کرنے والے کے متفرد ہونے کے ضعف کی بنا پر یہ استدلال حجت نہیں بنتا ہے۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہینے کے شروع میں خبرِ واحد کو قبول کیا تو اس پر قیاس کرتے ہوئے لائق یہ ہے کہ مہینے کے آخر میں بھی اسے قبول کیا جائے، کیوں کہ دونوں کے درمیان فرق کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں کہا ہے: جب ایسے صحیح دلائل وارد نہیں ہوئے جو روزہ چھوڑنے (اور عید منانے) کی گواہی میں دو گواہوں کے معتبر ہونے پر دلالت کرتے ہوں تو ظاہر یہ ہے کہ اس میں روزہ رکھنے کے بارے میں ایک کی شہادت کافی ہونے پر قیاس کرتے ہوئے ایک شہادت بھی کافی ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے: خبرِ واحد کو قبول کرنے کے ذریعے تعبد (عبادت گزاری) اس کو ہر جگہ قبول کرنے پر دلالت کرتا ہے، مگر جس کی تخصیص کی دلیل وارد ہو کہ اس میں خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے: اموال وغیرہ میں شہادت۔ چنانچہ ظاہر وہ ہے جو ابو ثور رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ انتہیٰ [2]

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مسند احمد اور سنن ابی داود [3] میں اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ربعی بن حراش کی روایت میں افطار کے لیے دو آدمیوں کی شہادت کا ذکر آیا ہے، کیوں کہ ایک ہی واقعے میں دو بدویوں کی شہادت کو قبول کرنا ایک کی شہادت کو قبول نہ کرنے کی دلیل نہیں بن سکتا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں لکھا ہے: تم پر یہ مخفی نہیں ہے کہ جو دلیل دو گواہوں کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ اپنے مفہوم عدد کے ذریعے ایک گواہ کی گواہی پر عدمِ عمل پر دلالت کرتی ہے اور جو دلیل ایک گواہ کے صحیح ہونے اور اس کی گواہی پر عمل کرنے پر دلالت کرتی ہے وہ اپنے منطوق کے ذریعے دلالت کرتی ہے،

---

(2) شرح مسلم للنووي (١٩٠/٧)

(2) نيل الأوطار (٢٥٩/٤)

(3) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٣٩)

اور وہ دلالتِ منطوق دلالتِ مفہوم سے زیادہ راجح ہوتی ہے۔ انتھٰی [1]

امام شوکانی رحمہ اللہ نے "وبل الغمام" میں جو کچھ کہا ہے وہ اس کی وضاحت کرتا ہے۔ درج ذیل حدیث اس کے منافی نہیں ہے:

((إِذَا شَهِدَ ذَوَا عَدْلٍ أَنَّهُمَا رَأَيَا الْهِلَالَ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا)) [2]

"جب دو عادل شخص یہ گواہی دیں کہ انھوں نے چاند دیکھا ہے تو روزہ رکھو اور روزہ رکھنا ختم کرو۔"

کیوں کہ یہ حدیث تو صرف اپنے مفہوم کے ذریعے ایک شخص کی شہادت کے ساتھ عمل نہ کرنے پر دلالت کرتی ہے اور ایک شخص کی شہادت کے ساتھ آپ ﷺ کے روزہ رکھنے اور لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دینے والی حدیث زیادہ راجح ہے۔ لہٰذا یہاں پر اس سے زیادہ راجح دلیل پائے جانے کی وجہ سے اس حدیث سے (دو گواہوں کی) مفہوم شرط غیر معمول بہ ہوگی۔ میں نے "اطلاع أرباب الكمال على ما في رسالة الجلال في الهلال من الاختلال" میں اس کی تحقیق کر دی ہوئی ہے۔

انھوں نے کہا: خبرِ واحد کے ذریعے عمل کے واجب ہونے کی تائید ان دلائل سے بھی ہوتی ہے جو علی العموم اخبارِ آحاد کے قبول کرنے پر دلالت کرتے ہیں، مگر جس کو کسی دلیل نے خاص کر دیا ہو۔ چنانچہ محلِ نزاع اس عموم کے تحت مندرج ہے، بعد اس کے کہ اس پر وہ نص بیان کی گئی ہے جو بدوی سے مروی حدیث میں ہے، جسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے اور وہ نص جو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے۔

قصہ مختصر یہ حکم رویت اور شہادت کے بارے میں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی نہ پائی جاتی اور وہ اس طرح کہ مطلع ابر آلود ہو جاتا، تو ماہِ شعبان کے تیس دن مکمل کر کے اس کے بعد روزہ رکھا جاتا تھا۔ آپ ﷺ نے بادل والے دن روزہ رکھا نہ اس کے رکھنے کا حکم ہی دیا، بلکہ آپ ﷺ کا حکم یہ تھا کہ بادل ہونے کی صورت میں شعبان کے تیس دن مکمل کیے جائیں۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں کہا ہے: آپ ﷺ ایسے کرتے تھے، یہ آپ ﷺ کا فعل ہے اور یہ آپ ﷺ کا حکم ہے۔ انتھٰی [3] یہ آپ ﷺ کے درج ذیل فرمان کے مخالف نہیں ہے:

((فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ)) [4] "پھر اگر تم پر بادل چھا جائے تو اس کا اندازہ کرلو۔"

---

[1] السيل الجرار (٢/١٦٧)

[2] سنن الدارقطني (٢/١٦٧)

[3] زاد المعاد (٢/٣٩)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٠)

کیوں کہ ''القدر'' سے مراد مقدر حساب ہے اور یہ مکمل کرنے سے عبارت ہے، جیسا کہ دوسری روایت میں فرمایا ہے:((أَكْمِلُوا الْعِدَّةَ))[1] ''تعداد مکمل کرلو۔''

مکمل کرنے سے مراد اس مہینے کی تعداد کو مکمل کرنا ہے جس کے آخر میں بادل چھا گئے ہیں۔ جس طرح آپ ﷺ نے اس صحیح حدیث میں فرمایا ہے جس کو امام بخاری رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے:

((فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ))[2] ''پس شعبان کی تعداد مکمل کرلو۔''

نیز فرمایا:

((لَا تَصُومُوا حَتّٰى تَرَوْهُ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتّٰى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ))[3]

''تم روزہ نہ رکھو حتی کہ تم اس (چاند) کو دیکھ لو اور روزہ رکھنا ختم نہ کرو حتی کہ اس کو دیکھ لو، پھر اگر تم پر بادل چھا جائیں تو گنتی پوری کرلو۔''

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: جس مہینے کی گنتی مکمل کرنے کا حکم دیا وہ وہ مہینا ہے جس میں بادل چھا جائیں اور وہ روزہ رکھتے وقت اور روزہ چھوڑتے وقت ہے۔ انتہیٰ[4]

مذکورہ بالا حدیث سے بھی زیادہ صراحت والا آپ ﷺ کا درج ذیل ارشاد ہے:

((إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعَةٌ وَّعِشْرُونَ فَلَا تَصُومُوا حَتّٰى تَرَوْهُ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتّٰى تَرَوْهُ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ)) (رواه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما)[5]

''مہینا انتیس دن کا ہوتا ہے، پس تم روزہ نہ رکھو حتی کہ اسے دیکھ لو اور روزہ رکھنا ختم نہ کرو، حتی کہ تم اس کو دیکھ لو، پھر اگر تم پر بادل چھا جائیں تو اس کا اندازہ کرلو۔''

اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں:

((فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِيْنَ))[6] ''پھر تیس کی گنتی مکمل کرلو۔''

چنانچہ انھوں نے ''زاد المعاد'' میں کہا ہے: اپنے لفظ کے ساتھ یہ مہینے کے آغاز کی طرف راجع ہے اور اپنے معنی کے اعتبار سے مہینے کے اختتام کی طرف، لہٰذا کسی ایسی چیز کا الغا جس پر اس کا لفظ دلالت کرتا ہو، نیز اس کا

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٠٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٨)
2. صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨١٠)
3. صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٠٨، ١٨١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨١) باختلاف يسير.
4. زاد المعاد (٣٩/٢)
5. صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٠)
6. صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٠٨)

اعتبار کرنا جو معنی کی جہت سے مدلول علیہ ہو جائز نہیں ہے۔ آپ ﷺ نے نیز فرمایا:

((اَلشَّهْرُ ثَلَاثُوْنَ يَوْماً، وَ تِسْعَةٌ وَّعِشْرُوْنَ يَوْماً، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوْا عِدَّةَ ثَلَاثِيْنَ يَوْماً))[1]

''مہینا تیس دن کا اور انتیس دن کا ہوتا ہے، پھر اگر تم پر بادل چھا جائے، تو تیس دن کی گنتی مکمل کر لو۔''[2]

اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غَبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوْا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِيْنَ)) (رواه البخاري و مسلم)[3]

''چاند دیکھ کر روزے رکھنا شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزے رکھنا ختم کرو، پھر اگر وہ (چاند) تم پر چھپ جائے تو شعبان کی تیس کی گنتی پوری کر لو۔''

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

((فَعُدُّوْا ثَلَاثِيْنَ)) (رواه أحمد)[4] ''پھر تیس (دن) شمار کر لو۔''

اس باب میں ''زاد المعاد'' اور ''المنتقٰی'' وغیرہ کے اندر احادیث مذکور ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''نیل الأوطار'' میں کہا ہے: اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ جس شخص نے چاند دیکھا اور نہ ہی چاند دیکھنے والے نے اسے خبر دی تو اس پر واجب یہ ہے کہ وہ شعبان کے تیس دنوں کی گنتی مکمل کر کے پھر اس کے بعد روزے رکھنا شروع کرے۔ اس کے لیے شعبان کی تیس تاریخ کا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ برخلاف اس کے جو شک والے دن کا روزہ رکھنے کا قائل ہے۔ اسی طرح اس پر واجب ہے کہ وہ رمضان کے تیس دن مکمل کرے، پھر روزے رکھنا ختم کرے، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔[5] انتھٰی

رہا شک والے دن کا روزہ رکھنا تو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابٌ فَكَمِّلُوْا الْعِدَّةَ ثَلَاثِيْنَ، وَلَا تَسْتَقْبِلُوْا الشَّهْرَ اِسْتِقْبَالًا)) (رواه أحمد والنسائي والترمذي بمعناه وصححه)[6]

''چاند دیکھ کر روزے رکھنا شروع کرو اور چاند دیکھ کر ختم کرو، اگر تمھارے اور اس (چاند) کے درمیان

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۸۰)

[2] زاد المعاد (۳۹/۲)

[3] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۸۱۰) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۸۱)

[4] مسند أحمد (۲۸۷/۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۰۸۰)

[5] نیل الأوطار (۲٦٤/٤)

[6] مسند أحمد (۲۲٦/۱) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۲۱۹) سنن الترمذي، رقم الحدیث (٦۸۸)

بادل حائل ہو جائے تو تیس کی گنتی پوری کرلو اور ماہِ رمضان کے شروع ہونے سے پہلے روزہ نہ رکھو۔''

نیز اس کو امام ابن حبان، ابن خزیمہ اور حاکم رحمہ اللہ [1] نے بیان کیا ہے اور یہ سماک بن حرب کی صحیح حدیث ہے جس میں انھوں نے تدلیس نہیں کی۔ ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«لَا تُقَدِّمُوا الشَّهْرَ بِصِيَامِ يَوْمٍ وَّلَا يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْئًا يَصُومُهُ أَحَدُكُمْ ....» (رواه أبو داود) [2]

''مہینا (رمضان) شروع ہونے سے پہلے ایک دو دن کے (استقبالی) روزے مت رکھو، اِلا یہ کہ کوئی شخص اس دن کا روزہ رکھا کرتا ہو....''

عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے:

«كَانَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ يَتَحَفَّظُ مِنْ هِلَالِ شَعْبَانَ مَا لَمْ يَتَحَفَّظْ مِنْ غَيْرِهِ، يَصُومُ لِرُؤْيَةِ رَمَضَانَ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْهِ عَدَّ ثَلَاثِيْنَ يَوْماً ثُمَّ صَامَ» (رواه أحمد و أبوداود، والدارقطني، وقال: إسناده صحيح، وصححه أيضا الحاكم وابن حبان) [3]

''رسول اللہ ﷺ شعبان کے چاند کی اتنی نگہداشت رکھتے تھے کہ دوسرے (کسی مہینے کے) چاند کی اتنی نگہداشت نہ رکھتے تھے، پھر چاند دیکھ کر رمضان کے روزے رکھنے شروع کرتے، اگر کبھی (شعبان کی انتیس تاریخ کو) مطلع ابر آلود ہوتا، تو تیس دن پورے کرتے اور پھر روزے رکھنا شروع کرتے۔''

اور حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں آیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تُقَدِّمُوا الشَّهْرَ حَتّٰى تَرَوُا الْهِلَالَ، أَوْ تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثُمَّ صُومُوا حَتّٰى تَرَوُا الْهِلَالَ أَوْ تُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» (رواه أبو داود، والنسائي، وأخرجه أيضاً ابن حبان) [4]

''مہینا شروع ہونے سے پہلے روزے مت رکھو، حتی کہ چاند دیکھ لو یا (تیس کی) گنتی پوری کرلو، پھر روزے رکھتے جاؤ حتی کہ چاند دیکھ لو یا (تیس کی) گنتی پوری کرلو۔''

دوسری حدیث میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں، جیسا کہ ''زاد المعاد'' میں ہے: «لا تقدموا رمضان»

ایک حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

---

① صحيح ابن حبان (٣٥٦/٨) صحيح ابن خزيمة (٢٠٤/٣) المستدرك للحاكم (٥٨٧/١)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٢٧)

③ مسند أحمد (١٤٩/٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٢٥) سنن الدارقطني (١٥٦/٢، ١٥٧) المستدرك للحاكم (٥٨٥/١) صحيح ابن حبان (٢٢٨/٨)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٢٦) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٣٢٦) صحيح ابن حبان (٢٣٨/٨)

«لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ رَمَضَانَ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلَّا رَجُلٌ كَانَ يَصُوْمُ صَوْماً فَلْيَصُمْهُ» [1]

''رمضان سے پہلے ایک دو دن کے استقبالی روزے مت رکھو، اِلا یہ کہ کوئی شخص (اس دن کا) روزہ رکھا کرتا تھا تو وہ روزہ رکھ لے۔''

انھوں نے مزید کہا: یہ اس بارے میں صریح ہے کہ بادل والے دن، چاند دیکھے بغیر اور شعبان کے تیس دن مکمل کیے بغیر روزہ رکھنا رمضان سے پہلے کا روزہ ہوگا (نہ کہ رمضان کا)، پھر انھوں نے اس کے بعد عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی گذشتہ احادیث ذکر فرمائیں اور کہا: یہ سب احادیث صحیح ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض بخاری و مسلم میں ہیں اور بعض صحیح ابن حبان و مستدرک حاکم میں ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض احادیث کو ایسی چیز کے ساتھ معلول بیان کیا گیا ہے جو ان کے مجموعے سے استدلال کی صحت میں قادح نہیں ہے اور ان احادیث کا ایک دوسری کی تفسیر کرنا اور بعض کا بعض کے ساتھ معتبر ہونا ایک دوسری کی تصدیق کرتا ہے، اور ان کی مراد و مفہوم پر اتفاق ہے۔ [2] انتہٰی

میں کہتا ہوں: ان احادیث کی وہ علل جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ ''شرح المنتقٰی'' وغیرہ میں مذکور ہیں۔ اس باب میں اور احادیث بھی ہیں، سب کی سب شک والے دن کے روزے سے ممانعت پر دلیل ہیں۔

امام نوووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: امام مالک، شافعی اور جمہور رحمہم اللہ نے یہی کہا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں امام مالک اور ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے حکایت کیا ہے: رمضان کا فرض روزہ شک کی بنا پر رکھنا جائز نہیں ہے، ہاں اس کے علاوہ کا جائز ہے۔ امام ابن الجوزی رحمہ اللہ نے ''التحقيق'' میں کہا ہے: امام احمد رحمہ اللہ کے اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: روزے کا اس بنا پر واجب ہونا کہ وہ رمضان کا روزہ ہے۔

دوسرا قول: مطلق طور پر جائز نہیں ہے نہ فرض نہ نفل۔ اِلا یہ کہ وہ قضا، کفارے، نذر اور ایسا نفل روزہ ہو جو اس کی عادت کے موافق ہے۔

تیسرا قول: روزہ رکھنے اور چھوڑنے کے بارے میں امام کی رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

یمن کے زیدیہ فرقے سے تعلق رکھنے والے ائمہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس دن کا روزہ رکھنا مستحب ہے اور مؤید باللہ نے اس استحباب پر اہلِ بیت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ امیر حسین نے ''شفاء الأوام'' میں اور مہدی نے ''البحر الزخار'' میں اسی طرح کہا ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''زاد المعاد'' میں صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا نام لے کر کہا ہے: یہ لوگ اس

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٢٧)

[2] زاد المعاد (٢/٤١، ٤٢)

روزے کے قائل ہیں۔ نیز یہ لکھا ہے کہ امام اہل الحدیث والسنہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، اس کے بعد انھوں نے کہا: پھر اگر کہا جائے: جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ طریقہ تھا تو ان لوگوں نے اس کی مخالفت کیسے کر لی؟ تو دو وجہ سے اس کا جواب دیا جاتا ہے:

پہلی وجہ: کہا جائے کہ تم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس دن کے روزے کے وجوب میں ایک بھی صریح اور قابلِ اعتماد اثر نہیں ہے کہ ان کا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے مخالف ہو، ان سے زیادہ سے زیادہ جو منقول ہے وہ یہ ہے کہ وہ احتیاط کی بنا پر اس دن کا روزہ رکھتے۔ چنانچہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے یہ صراحت کی ہے کہ انھوں نے امرا کی مخالفت کو ناپسند کرتے ہوئے اس دن کا روزہ رکھا، اسی لیے امام احمد رحمہ اللہ نے ایک روایت میں کہا ہے: لوگ روزہ شروع کرنے اور ختم کرنے کے بارے میں اپنے امام کے تابع ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول سے ہم نے جو نصوص بیان کی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بادل والے دن کا روزہ واجب نہیں ہے اور وہ اس کے حرام ہونے پر دلالت نہیں کرتیں۔ لہٰذا جس نے اس دن کا روزہ نہ رکھا تو اس نے جواز کو ختیار کیا اور جس نے رکھا اس نے احتیاط کو ملحوظِ خاطر رکھا۔

دوسری وجہ: بعض صحابہ اس دن کا روزہ نہیں رکھتے تھے، چنانچہ عمر، علی، عمار، حذیفہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ وہ شعبان کے آخری دن کا نفلی روزہ رکھنے سے منع فرماتے تھے۔ یہی وہ چیز ہے جس کے بارے میں عمار رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: ((مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِيْ يُشَكُّ فِيهِ، فَقَدْ عَصٰى أَبَا الْقَاسِمِ)) [1]
''جس نے شک والے دن کا روزہ رکھا، اس نے ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔''

لیکن بادل والے دن کا احتیاط کی بنا پر روزہ رکھنا کہ اگر یہ رمضان سے ہوگا تو فرض ورنہ نفل، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے جو کچھ منقول ہے وہ اس کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم ایسا ہی کرتے تھے۔ اس مسئلے پر یہ سب سے زیادہ مبنی بر انصاف قول ہے، اس کے ساتھ احادیث و آثار جمع ہو جاتے ہیں۔ [2] انتهٰى حاصله.

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ''شرح المنتقیٰ'' میں لکھا ہے: مختصر یہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس میں مختلف ہیں، لیکن ان میں سے بعض کا قول کسی پر حجت نہیں ہے، حجت تو صرف وہی ہے جو شارع علیہ السلام سے منقول ہے، چنانچہ تم اس کو جانتے ہی ہو۔ [3] انتهٰى

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٣٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٢١٨٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٨٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٦٤٥)

[2] زاد المعاد (٢/٤٢ـ٤٦)

[3] نيل الأوطار (٤/٥٧٣)

میں کہتا ہوں: سب سے زیادہ مبنی بر انصاف قول اور فیصلہ کن قول وہ ہے جو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، نہ کہ وہ جو ابن القیم رحمہ اللہ نے "زاد المعاد" میں، کیوں کہ محدثین کی ایک جماعت کے ہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں صراحتاً اس سے نہی وارد ہوئی ہے کہ وہ رمضان سے ایک دو دن پہلے روزے رکھیں۔① اسی طرح ایک دو دن کے روزوں کے ساتھ رمضان کا استقبال کرنے کے الفاظ کے ساتھ بھی مذکورہ ممانعت وارد ہوئی ہے۔ نہی اپنی اصل حقیقت میں تحریم کے لیے ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے، لہٰذا شک والے دن کا روزہ حرام اور ناجائز ہوگا، چہ جائیکہ وہ واجب یا مستحب یا احتیاط کا تقاضا کرتا ہو۔

چاند دیکھ کر روزے شروع کرنے اور چاند دیکھ کر ختم کرنے اور شعبان کی تیس دن کی گنتی پوری کرنے کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث درجۂ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں۔ اگر وہ مطابقتاً اس مدعا پر دلالت نہیں کرتیں، لیکن وہ اس پر تضمناً یا التزاماً دلالت کرنے سے قاصر نہیں ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ((لَا یَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُکُمْ بِصَوْمِ یَوْمٍ أَوْ یَوْمَیْنِ))②

"تم میں سے کوئی رمضان سے پہلے ایک یا دو دن کا روزہ ہرگز نہ رکھے۔"

کے تحت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" میں کہا ہے: علما نے کہا ہے کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ رمضان کی احتیاط کی نیت کے ساتھ ایک دن کا روزہ رکھ کر رمضان کا استقبال نہ کرو۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اہلِ علم کے نزدیک اس پر عمل ہے۔ چنانچہ انھوں نے یہ ناپسند کیا ہے کہ کوئی شخص رمضان کے لیے اس کے شروع ہونے سے پہلے روزہ رکھے۔③ انتہٰی

پھر یہ کہ ایک دو دن کے روزے پر اس لیے اکتفا کیا گیا ہے، کیوں کہ جو اس قسم کا قصد کرتا ہے وہ غالباً ایک دو دن کا روزہ رکھتا ہے۔ بہت سے شافعیہ نے اس کو لازمی اور یقینی قرار دیا ہے کہ ممانعت کی ابتدا سولہ شعبان سے ہوتی ہے۔ اس پر انھوں نے علاء بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث سے استدلال کیا ہے:

((إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا تَصُوْمُوْا)) (أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره)④

"جب شعبان آدھا ہو جائے تو روزہ نہ رکھو۔"

شافعیہ میں سے رویانی نے کہا ہے: اس باب میں مروی حدیث کی وجہ سے رمضان سے پہلے ایک دو دن کے

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٢)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨١٥)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨٢)

③ نيل الأوطار (٣٤٩/٤)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٣٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٧٣٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٦٥١) صحيح ابن حبان (٣٥٥/٨)

روزے رکھنا حرام ہے اور ایک دوسری حدیث کی بنا پر رمضان سے پہلے نصف شعبان کے بعد روزے رکھنا مکروہ ہے۔

کچھ دوسرے لوگوں نے کہا ہے: یہ ممانعت اس شخص کے لیے ہے جو اس روزے کے ساتھ رمضان کی جستجو کا قصد رکھتا ہے۔ رہا وہ شخص جس کا یہ قصد نہ ہو اس پر اس نہی کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہی والی حدیث کے ظاہر کے خلاف ہے، کیوں کہ اس نے صرف اس کو مستثنیٰ کیا ہے، جس کی (روزے رکھنے کی) عادت ہو اور یہ ہی ظاہر ہے۔ نہی والی حدیث میں روزے رکھنے کے عادی شخص کو آپ ﷺ نے یوں مستثنیٰ کیا ہے:« إلا أن يكون رجل كان يصوم صوما فليصمه» لہٰذا مطلق نفل روزہ جائز نہیں ہے جس کی عادت نہ ہو۔ انتھی المقصود منه.[1]

جب اہلِ علم کے بیان سے یہ معلوم ہو چکا کہ احتیاط کی نیت سے رمضان سے ایک دو دن پہلے روزے رکھنا مکروہ ہے اور مطلق نفلی روزے رکھنا جائز نہیں ہے تو وہ جمع بھی ساقط ہوگئی جو صاحب "زاد المعاد" نے اس باب میں وارد ہونے والی روایات کو عدمِ وجوب اور احتیاط پر محمول کر کے کی ہے۔ لہٰذا امام طحاوی رحمہ اللہ نے پہلے روزے رکھنے سے ممانعت والی حدیث اور دوسری حدیث کو یوں جمع کیا ہے کہ علا سے مروی حدیث کو اس پر محمول کیا ہے جس کو روزہ کمزور کر دے اور نہی والی حدیث کو اس شخص کے ساتھ خاص کیا ہے جو اپنے گمان کے مطابق رمضان کے لیے احتیاط کرتا ہے۔[2] حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں کہا ہے: یہ اچھی جمع ہے۔[3]

رمضان سے پہلے ان روزوں کے رکھنے کی نہی کی حکمت میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ اہلِ علم میں سے ہر ایک نے ایک حکمت بیان کی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جس کو معتمد اعتبار کیا ہے وہ یہ ہے کہ روزے کا حکم رویت کے ساتھ معلق ہے، تو جس نے ایک دو دن پہلے روزہ رکھا تو گویا اس نے اس حکم پر طعن کا ارادہ کیا۔[4] رہا عادت، قضا اور نذر کا روزہ تو وہ اس حکم سے خارج ہے۔ مختصر یہ کہ شک والے دن کا روزہ ممنوع ہے، جس کی حجت نبی مکرم ﷺ کا قول، حکم اور فعل ہے، نہ کہ آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم۔ اسی لیے علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "السيل الجرار" میں کہا ہے: اس شریعتِ مطہرہ میں چاند کو دیکھ کر یا (مہینے کی) گنتی مکمل کر کے روزے رکھنے کا حکم وارد ہوا ہے۔ پھر شارع علیہ السلام نے ایضاح و بیان کے لیے اس فرمان کا اضافہ کیا:« فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما»[5] چنانچہ

---

[1] نيل الأوطار (٤/٣٤٩)

[2] شرح معاني الآثار (٢/٨٤)

[3] فتح الباري (٤/١٢٨)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨١٠)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٨١)

[5] فتح الباري (٤/١٢٩)

یہ اکیلا فرمان شک والے دن کا روزہ رکھنے کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے اور جب اس کے ساتھ بخاری و مسلم وغیرہ میں جو آپ ﷺ سے اپنی امت کو ایک دو دن رمضان سے پہلے روزے کی نہی ثابت ہے وہ بھی شامل ہو جائے تو پھر شک والے دن کا روزہ رکھنے کی کیسے اجازت ہوسکتی ہے۔ پھر اگر یہ شک والے دن کا روزہ رکھنے کی ممانعت نہیں ہے تو پھر ہم کلامِ عرب کو سمجھنے والے ہی نہیں ہیں۔ اور نہ ہی اس کے ظاہر اور واضح حصے کو سمجھنے والے ہیں، چہ جائیکہ اس کے مخفی پوشیدہ حصے کو سمجھنے والے ہوں۔ پھر اس کے ساتھ عمار رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی حدیث بھی مل جاتی ہے:

((مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ)) (أخرجه أهل السنن وصححه الترمذي وهو للبخاري تعليقا وصححه ابن خزيمة وابن حبان)[1]

ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے: ان (اہلِ علم محدثین) کے ہاں یہ مسند ہے وہ اس میں اختلاف نہیں کرتے۔[2] انتہٰی

نیز "وبل الغمام علىٰ شفاء الأوام" میں ماتن کے شک والے دن کے روزے کے استحباب پر استدلال کا جواب دینے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر آج تک اس مسئلے میں موجود اختلاف کو بیان کرنے اور اس مسئلے کا ان مراکز میں سے، جن کے بارے میں بطور اثبات و نفی لوگ غلو کرتے ہیں، ایک مرکز ہونے کا ذکر کرنے کے بعد انھوں نے کہا: انھوں نے جو مطلق روزے کی مشروعیت اور اس کے استحباب پر دلالت کرنے والے عمومات سے احتجاج کیا ہے تو ہم اس کے موجب کے قائل ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ وہ ان احادیث کے ذریعے مخصص ہیں جن میں آپ ﷺ نے چاند دیکھ کر روزے رکھنے، چاند دیکھ کر روزے ختم کرنے یا (مہینے کی) گنتی پوری کرنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ تمام دواوینِ اسلام میں وہ صحیح ثابت ہیں۔ نیز ان احادیث کے ذریعے جن میں آپ ﷺ نے رمضان سے ایک دو دن پہلے روزے رکھنے سے منع فرمایا ہے اور وہ صحیح میں ہیں، بلکہ ماہِ شعبان کے آخری نصف حصے میں روزے رکھنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ عمار رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: ((من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم)) اور یہ صحیح حدیث ہے، بلکہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ (اہلِ علم محدثین) اس کے مرفوع ہونے میں اختلاف نہیں کرتے ہیں، شاید ان کی مراد یہ ہو کہ یہ حکماً مرفوع ہے، نہ کہ اس کے کہنے والے نبی مکرم ﷺ ہیں، جیسا کہ مصنف کی اس کتاب میں اور مہدی کی "البحر" میں واقع ہوا ہے۔ پھر اگر عمومات کی تخصیص کے لیے یہ درست نہیں ہے تو پھر کوئی بھی مخصص درست نہ ہوگا۔ امیر کے پیش کردہ یہ عمومات ان مخصصات کے باوجود حجت ہوتے تو یہ عیدین اور

---

[1] صحیح البخاري (٦٧٣/٢)، سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٣٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٢١٨٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٨٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٦٤٥) صحیح ابن خزیمه (٢٠٤/٢)، صحیح ابن حبان (٣٥١/٨)، شیخ البانی رحمہ اللہ نے إرواء الغلیل (١٢٥/٤) میں اسے صحیح کہا ہے۔

[2] السیل الجرار (١١٥/٢)

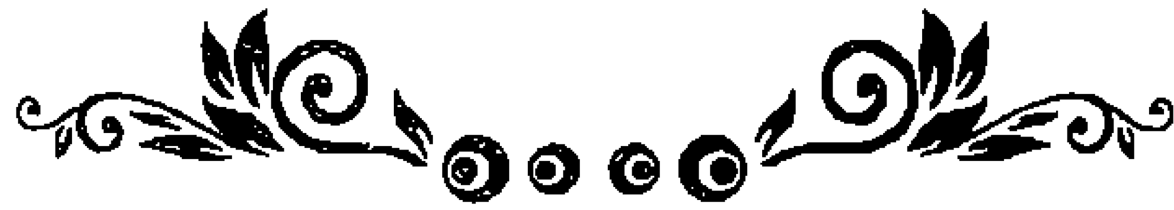
ایامِ تشریق کے روزوں کے بارے میں بھی حجت ہوتے۔ پھر اگر وہ کہیں کہ عید اور ایامِ تشریق کے روزوں کا مخصص موجود ہے تو ہم کہیں گے: شک والے دن کا مخصص بھی موجود ہے اور وہ، وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ انتہٰی

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ عبادت کے اکثر امور میں شریعت کا قاعدہ شک کو چھوڑنے اور یقین پر بنا کرنے کا تقاضا کرتا ہے، جس طرح نماز کی رکعات کی تعداد میں شک ہو جانے کی حالت میں ثابت شدہ احادیث میں وارد ہوا ہے:

« إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِيْ صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلّٰى ثَلَاثاً أَمْ أَرْبَعاً فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ، وَلْيَبْنِ عَلٰى مَا اسْتَيْقَنَ » (أخرجه مسلم عن أبي سعيد مرفوعاً، و رواه ابن حبان والحاكم والبيهقي)[1]

''جب تم میں سے کسی شخص کو اپنی نماز کے بارے میں شک ہو اور اسے پتا نہ چلے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں، تین یا چار، تو وہ شک دور کرے اور یقین پر بنیاد رکھے۔''

اس موضوع پر اور بھی احادیث مروی ہیں۔ بلاشبہہ روزہ بھی نماز کی طرح فرائض میں سے ایک فریضہ ہے، تو جس طرح مامور بہ نماز میں شک کو دور کیا جاتا ہے، ایسے ہی شک والے دن کا روزہ رکھنے کے بارے میں نہی وارد ہوئی ہے۔ لہٰذا نماز میں واقع ہونے والے شک کو دور کرنے کی طرح لائق یہ ہے کہ اس شک کو بھی دور کیا جائے، حتی کہ دونوں عبادتوں کا حکم ایک ہو جائے۔ واللّٰه أعلم، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٧١) صحيح ابن حبان (٣٨٧/٦) المستدرك للحاكم (٤٦٨/١) سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٣٨/٢)

104

القول الجلي في معنى حديث: «الصوم لي»

(حديث: «الصوم لي وأنا أجزي به» کا معنی ومفہوم)

سوال حدیث: «اَلصَّوْمُ لِيْ وَأَنَا أَجْزِيْ بِهِ» ”روزہ میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔“ کا معنی ومفہوم کیا ہے؟

جواب حدیث میں وارد ہونے والے ان الفاظ کے معنی کی تفسیر میں لمبا چوڑا اختلاف پایا جاتا ہے، حتی کہ اس کے بارے میں پچپن اقوال ہیں اور ان میں سے سب سے زیادہ قوی چھے قول ہیں:

پہلا قول:

بلاشبہہ ہر نیک عمل کو دس گنا سے سات سو گنا تک بڑھا دیا جاتا ہے، سوائے روزے کے کہ اس کو اس سے زیادہ بڑھایا جاتا ہے اور سیاقِ حدیث اس کی تائید کرتا ہے، کیوں کہ امہات الکتب میں حدیث کے الفاظ یوں مروی ہیں: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ عَشْرَةَ أَمْثَالِهَا إِلٰى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالىٰ: إِلَّا الصَّوْمُ فَإِنَّهُ لِيْ وَأَنَا أَجْزِيْ بِهِ، يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِيْ» [1]

”ابن آدم کے ہر نیک عمل کو دس گنا سے سات سو گنا تک بڑھا دیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: روزے کے سوا، کیوں کہ وہ میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا، وہ اپنی خواہشیں اور اپنے کھانے کو میری وجہ سے ترک کرتا ہے۔“

دوسرا قول:

اس کے خصما (مدِ مقابل، جھگڑا کرنے والے) روزے کے سوا اس کے تمام اعمال لیں گے۔ چنانچہ اس روزے کو لینے کا کوئی راستہ نہیں ہوگا، چنانچہ یہ قول ابن عیینہ کا ہے اور یہ قول دلیل کا محتاج ہے۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٧٥٤، ١٧٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٥١)

تیسرا قول:

بلاشبہ روزہ ایک عبادت ہے، اس کے ساتھ غیر اللہ کی عبادت نہیں کی جاتی۔ رہی اس کے علاوہ دیگر عبادات تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے غیر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسری ملتوں کے لوگ بھی افلاک (اجرامِ سماوی کے گھومنے کے مدار) سے خدمت لینے اور ان کو پسند کرنے کے لیے روزے رکھتے تھے، کیوں کہ یہ روزے عبادت کے طریقے پر نہیں ہوتے تھے، بلکہ یہ تو اخلاط کی تخفیف اور مواد کو کم کرنے کے قصد سے ہوتے تھے، جس طرح اہلِ ریاضت کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ حقائق کے ادراک میں ان کا اثر ہے اور وہ اس کے ذریعے ستاروں وغیرہ کے تقرب کا ارادہ نہیں کرتے۔

چوتھا قول:

یقیناً روزہ صبر ہے، پس یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے تحت داخل ہے:

﴿ اِنَّمَا يُوَفَّى الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [الزمر: ۱۰]

''صرف صبر کرنے والوں ہی کو ان کا اجر کسی شمار کے بغیر دیا جائے گا۔''

اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنی، یعنی روزہ صبر ہے، کو بالفرض تسلیم کر لیا جائے تو ہر وہ عمل جس پر صبر صادق آتا ہے وہ روزے کے ساتھ شریک ہے۔

پانچواں قول:

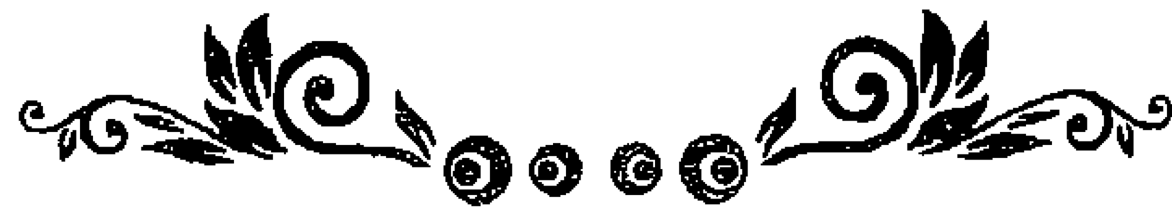
بلاشبہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس پر کوئی دوسرا مطلع نہیں ہوتا اور بندہ اس پر امین ہوتا ہے، بر خلاف اس کے علاوہ عبادت کے۔

چھٹا قول:

بے شک وہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس کے ساتھ فخر حاصل نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایمان بھی روزے سے زیادہ مخفی ہے، کیوں کہ ایمان تو افعالِ قلوب میں سے ایک فعل ہے، نہ کہ افعالِ جوارح میں سے، جب کہ یہاں مقصود اعمالِ جوارح ہیں، جیسا کہ درج ذیل حدیث کے اول میں آپ ﷺ کا فرمان دلالت کرتا ہے: ((كل عمل ابن آدم)) لیکن یہ جواب تب ہی مکمل ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اعمال افعالِ قلوب پر صادق نہیں آتے اور اس میں نزاع ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: میرے پاس ایک جواب ہے، مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اس کے درپے ہوا ہو اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول: ((الصوم لي)) صرف مفہومِ لقب (ایک طرح کا مفہومِ مخالف) ہی کے ذریعے

اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے علاوہ جو عبادتیں ہیں وہ اس (اللہ) کے لیے نہیں ہیں، اور مفہومِ لقب غیر معمول بہ ہوتا ہے، جیسا کہ ائمۂ اصول کے ہاں ثابت شدہ ہے۔ صرف دقاق ہی نے اس کی مخالفت کی ہے اور سوال تو صرف اس صورت میں وارد ہوتا ہے جب یہ فرض کیا جائے کہ وہ دلالت کرتا ہے کہ تمام عبادات اس کے لیے نہیں ہیں، جب کہ معاملہ اس طرح نہیں ہے۔ چنانچہ یہ کلام اس شخص کے کلام کی طرح ہے جس نے کہا، جب کہ اس کے پاس کئی قسم کے اموال ہیں: بکری، گائے، گھوڑا اور خچر اور اس کے علاوہ بھی، بکری میری ہے یا گائے میری ہے، میں اسے جیسے چاہوں گا فروخت کروں گا۔ چنانچہ بلاشبہہ یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ بکری یا گائے کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اس کے غیر کا ہے، مگر اس کے مفہومِ لقب کے ساتھ جو ساقط ہے، تب یہ روزے کے اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہونے میں طلبِ نکتہ کا محتاج نہیں ہوگا، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب روزہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ اس کے رکھنے والے کو جس طرح کی چاہے جزا دے، اس کا معاملہ تمام متعلقہ امور کی طرح ہماری طرف نہیں ہے۔ انتھٰی، واللہ أعلم بالصواب.



105

بيان ما وجب في حكم صوم رجب

(رجب کے روزے کا حکم)

سوال کیا رجب کے روزے کے بارے میں کوئی حدیث وارد ہوئی ہے یا نہیں؟

جواب اس روزے کے بارے میں کئی ایک احادیث مروی ہیں، لیکن ان سب کی گرفت اور تعاقب کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کو شیرازی نے القاب میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

« إِنَّ فِيُ الُجَنَّةِ نَهراً يُقَالُ لَهُ: رَجَبُ، أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ، وَأَحُلىٰ مِنَ الُعَسَلِ، مَنُ صَامَ يَوُمًا مِنُ رَجَبَ سَقَاهُ اللّٰهُ مِنُ ذٰلِكَ النَّهرِ »[1]

”بلاشبہ جنت میں ایک نہر ہے جسے رجب کہا جاتا ہے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور شہد سے زیادہ میٹھا ہے، جس نے رجب کے ایک دن کا روزہ رکھا، اللہ تعالیٰ اس کو اس نہر سے پانی پلائے گا۔“

ایک وہ ہے جو خلال رحمہ اللہ نے فضائلِ رجب میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ بیان کی ہے:

« صَوُمُ أَوَّلِ يَوُمٍ مِنُ رَجَبَ كَفَّارَةُ ثَلَاثِ سِنِيُنَ، وَالثَّانِيُ كَفَّارَةُ سَنَتَيُنِ، وَالثَّالِثُ كَفَّارَةُ سَنَةٍ، ثُمَّ كُلُّ يَوُمٍ كَفَّارَةُ شَهُرٍ »[2]

”ماہِ رجب کے پہلے دن کا روزہ رکھنا تین سالوں (کے گناہوں) کا کفارہ ہے، دوسرے دن کا دو سالوں کا کفارہ ہے اور تیسرے دن کا ایک سال کا کفارہ ہے، پھر ہر دن ایک مہینے کا کفارہ ہے۔“

ایک وہ ہے جسے ابونعیم اور ابن عساکر رحمہما اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

« مَنُ صَامَ أَوَّلَ يَوُمٍ مِنُ رَجَبَ عَدَلَ ذٰلِكَ بِصِيَامِ سَنَةٍ، وَمَنُ صَامَ سَبُعَةَ أَيَّامٍ أُغُلِقَ عَنُهُ سَبُعَةُ أَبُوَابِ النَّارِ، وَمَنُ صَامَ رَجَبَ عَشُرَةَ أَيَّامٍ نَادىٰ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ أَنُ سَلُ تُعُطَ »[3]

[1] شعب الإيمان (۳۶۷/۳) یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۱۸۹۸)

[2] كنز الأعمال (۹۵۵/۸) یہ روایت ضعیف ہے، دیکھیں: ضعيف الجامع (۳۵۰۰)

[3] كنز الأعمال (۹۵۵/۸)

''جو شخص رجب کے پہلے دن کا روزہ رکھے گا تو یہ ایک سال کے روزوں کے برابر ہو گا اور جو سات دن کے روزے رکھے گا اس سے جہنم کے سات دروازے بند کر دیے جائیں گے اور جو شخص رجب کے دس دنوں کے روزے رکھے گا تو آسمان سے ایک منادی پکار کر کہے گا: مانگو تمھیں دیا جائے گا۔''

ایک وہ ہے جس کو خطیب (بغدادی رحمہ اللہ) نے ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث درج ذیل الفاظ سے بیان کیا ہے:

((مَنْ صَامَ يَوْماً مِنْ رَجَبَ عَدَلَ صِيَامَ شَهْرٍ، وَمَنْ صَامَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ غُلِّقَتْ عَنْهُ أَبْوَابُ الْجَحِيْمِ السَّبْعَةُ، وَمَنْ صَامَ مِنْهُ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ، وَمَنْ صَامَ مِنْهُ عَشَرَةَ أَيَّامٍ بَدَّلَ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِ حَسَنَاتٍ، وَمَنْ صَامَ مِنْهُ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً نَادىٰ مُنَادٍ: إِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا مَضٰى، فَاسْتَانِفِ الْعَمَلَ))[1]

''جو شخص رجب کے ایک دن کا روزہ رکھے گا۔ تو یہ ایک مہینے کے روزوں کے برابر ہو گا اور جو شخص اس کے سات دنوں کے روزے رکھے گا تو اس سے جہنم کے ساتوں دروازے بند کر دیے جائیں گے اور جو اس کے آٹھ دنوں کے روزے رکھے گا اس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیے جائیں گے اور جو اس کے دس دنوں کے روزے رکھے گا، تو اللہ تعالیٰ اس کی برائیوں کو نیکیوں میں بدل دے گا اور جو اس کے اٹھارہ دنوں کے روزے رکھے گا، تو ایک پکارنے والا پکار کر کہے گا کہ بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے گذشتہ تمام گناہ معاف کر دیے ہیں، چنانچہ تو نئے سرے سے اعمال شروع کر۔''

ایک وہ ہے جو امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

((مَنْ صَامَ يَوْماً مِنْ رَجَبَ كَانَ كَصِيَامِ سَنَةٍ، وَمَنْ صَامَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ غُلِّقَتْ عَنْهُ سَبْعَةُ أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، وَمَنْ صَامَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَمَنْ صَامَ عَشَرَةَ أَيَّامٍ لَمْ يَسْأَلِ اللّٰهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ، وَمَنْ صَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْماً نَادىٰ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: قَدْ غَفَرْتُ لَكَ مَا سَلَفَ، فَاسْتَأْنِفِ الْعَمَلَ، قَدْ بَدَّلْتُ سَيِّئَاتِكَ حَسَنَاتٍ، وَمَنْ زَادَ زَادَهُ اللّٰهُ، وَفِيْ رَجَبَ حُمِلَ نُوْحٌ فِيْ السَّفِيْنَةِ فَصَامَ نُوْحٌ وَأَمَرَ مَنْ مَعَهُ أَنْ يَصُوْمُوْا، وَجَرَتْ بِهِمُ السَّفِيْنَةُ سِتَّةَ أَشْهُرٍ))[2]

[1] خطیب بغدادي (٣٣١/٨) یہ روایت ضعیف ہے، کیوں کہ اس کی سند میں فرات بن سائب راوی متروک اور رشدین بن سعد اور حکم بن مروان دونوں ضعیف ہیں۔

[2] شعب الإیمان (٣٦٨/٣) امام ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (٤٣٣/٣) میں کہا ہے کہ اس کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں روایت کیا ہے اور اس کی سند میں عبدالغفور راوی متروک ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے اور بعض نے تو اس کو موضوع تک کہا ہوا ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحادیث الضعیفة (٥٤١٣)

”جو شخص رجب کے ایک دن کا روزہ رکھے گا تو وہ ایک سال کے روزوں کے برابر ہوگا اور جو سات دن کے روزے رکھے گا اس پر جہنم کے ساتھ دروازے بند کر دیے جائیں گے اور جو آٹھ دن کے روزے رکھے گا، اس کے لیے جنت کے دروازے کھول دیے جائیں گے اور جو دس دن کے روزے رکھے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے جو چیز بھی مانگے گا اللہ تعالیٰ اس کو وہ چیز عطا کر دے گا اور جو شخص پندرہ دن کے روزے رکھے گا تو آسمان سے ایک ندا کرنے والا ندا کرے گا: میں نے تمھارے گذشتہ تمام گناہ معاف کر دیے ہیں، لہٰذا تو اب نئے سرے سے اعمال کا آغاز کر، بلاشبہہ میں نے تمھاری برائیوں کو نیکیوں میں بدل دیا ہے۔ جو اس سے زیادہ روزے رکھے گا، اللہ تعالیٰ اس کو زیادہ فضائل سے نوازے گا۔ رجب کے مہینے میں نوح علیہ السلام کو کشتی میں سوار کیا گیا، چنانچہ نوح علیہ السلام نے خود بھی روزہ رکھا اور اپنے ساتھیوں کو بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا، کشتی ان کو لے کر چھ مہینے تک چلتی رہی۔“

ان میں سے ایک وہ ہے جو امام طبرانی رحمہ اللہ نے سعید بن ابی راشد سے مروی حدیث کو انس رضی اللہ عنہ سے مروی گذشتہ حدیث کی طرح بیان کیا ہے۔

ایک وہ ہے جسے خلال رحمہ اللہ نے ابوسعید رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث درج ذیل الفاظ کے ساتھ بیان کی ہے:

((رَجَبٌ مِنْ شُهُوْرِالْحَرَامِ، وَأَيَّامُهُ مَكْتُوْبَةٌ عَلٰى بَابِ السَّمَاءِ السَّادِسَةِ، فَإِذَا صَامَ الرَّجُلُ مِنْهُ يَوْمًا، وَجَدَّدَ صَوْمَهُ بِتَقْوَى اللّٰهِ نَطَقَ الْبَابُ وَنَطَقَ الْيَوْمُ، قَالَا: يَارَبِّ اغْفِرْ لَهُ وَإِذَا لَمْ يُتِمَّ صَوْمَهُ بِتَقْوَى اللّٰهِ لَمْ يَسْتَغْفِرْ لَهُ، وَقِيْلَ لَهُ: خُذْ عَنْكَ نَفْسَكَ))

”رجب حرمت والے مہینوں سے ہے اور اس کے ایام ساتویں آسمان پر لکھے ہوئے ہیں، پھر جب کوئی شخص اس کے کسی دن کا روزہ رکھے گا اور اللہ تعالیٰ کے تقوے کے ساتھ اس کے روزے کی تجدید کرے گا تو دروازہ اور دن بول کر کہتے ہیں: اے رب! اسے معاف کر دے اور جب اللہ کے تقوے کے ساتھ اس کا روزہ پورا نہیں ہوتا تو وہ اس کے لیے استغفار نہیں کرتے اور اسے کہا جاتا ہے: اپنے نفس کو پکڑ لے۔“

ایک وہ ہے جسے ابوالفتح بن ابی الفوارس نے اپنی اَمالی میں حسن رحمہ اللہ سے مرسلاً بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((رَجَبُ شَهْرُ اللّٰهِ، وَشَعْبَانُ شَهْرِيْ، وَرَمَضَانُ شَهْرُ أُمَّتِيْ))[1]

”رجب اللہ کا مہینا ہے، شعبان میرا مہینا ہے اور رمضان میری امت کا مہینا ہے۔“

یہ ہے وہ جو مجموعی طور پر رجب کے روزے اور اس کے روزے کے ساتھ خاص ہونے کے بارے میں وارد

[1] یہ روایت مرسل ہے، لہٰذا یہ ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٤٠٠)

ہوا ہے۔ مذکورہ بالا سب احادیث باطل ہیں ان کی کوئی اصل نہیں ہے۔ علامہ ربانی قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے ان میں سے اکثر کا ''الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة'' میں ذکر کیا ہے۔ ابن السبکی رحمہ اللہ نے محمد بن منصور سمعانی رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: رجب کے روزے کے بارے میں بطور خاص کوئی سنتِ ثابتہ وارد نہیں ہوئی ہے۔ اس سلسلے میں جو احادیث روایت کی جاتی ہیں وہ کمزور ہیں کوئی عالم ان سے خوش نہیں ہوتا۔ انتہٰی

جس طرح بطور خاص رجب کے روزے کی ترغیب درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی ہے، اسی طرح اس کے روزے سے نہی بھی صحیح ثابت نہیں ہے، جیسا کہ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى عَنْ صِيَامِ رَجَبَ» [1]

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے رجب کے روزے سے منع فرمایا ہے۔''

کیونکہ اس حدیث کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں: زید بن عبدالحمید اور داود بن عطا۔ امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنی مصنف میں بیان کیا ہے:

«أَنَّ عُمَرَ كَانَ يَضْرِبُ أَكُفَّ النَّاسِ فِيْ رَجَبَ حَتّٰى يَضَعُوْهَا فِيْ الْجِفَانِ، وَيَقُوْلُ: كُلُوْا إِنَّمَا هُوَ شَهْرٌ تُعَظِّمُهُ الْجَاهِلِيَّةُ» [2]

''یقیناً عمر رضی اللہ عنہ ماہِ رجب میں لوگوں کی ہتھیلیوں پر مارتے، حتیٰ کہ وہ ان کو برتنوں میں (کھانے کے لیے) ڈالتے اور فرماتے: کھاؤ! یہ تو ایک ایسا مہینا ہے جس کی زمانۂ جاہلیت کے لوگ تعظیم کرتے ہیں۔''

نیز انھوں نے زید بن اسلم سے مروی حدیث سے اس کو یوں بیان کیا ہے:

«سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ صَوْمِ رَجَبَ فَقَالَ: أَيْنَ أَنْتُمْ عَنْ شَعْبَانَ» [3]

''رسول اللہ ﷺ سے رجب کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم ماہِ شعبان میں کہاں ہوتے ہو؟''

نیز انھوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل ذکر کیا ہے کہ وہ رجب کے روزے کو رکھنا پسند کرتے تھے۔

میں کہتا ہوں: رجب کے روزے کے مستحب ہونے میں یہی کافی ہے کہ ماہِ رجب حرمت والے مہینوں میں سے ہے۔ امام احمد، ابو داود، نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے:

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٧٤٣) اس کی سند میں داود بن عطار راوی کے ضعف پر اتفاق ہے، لہٰذا یہ سخت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٧٢٨)

[2] مصنف ابن أبي شيبة (٣٤٥/٢) المعجم الأوسط (٣٢٧/٧)

[3] مصنف ابن أبي شيبة (٣٤٥/٢)

«أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ بَاهِلَةَ لَمَّا قَالَ لَهُ: إِنَّهُ مَا أَكَلَ طَعَاماً بِالنَّهَارِ: مَنْ أَمَرَكَ أَنْ تُعَذِّبَ نَفْسَكَ؟ فَقَالَ الْبَاهِلِيُّ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنِّيْ أَقْوىٰ، قَالَ: صُمْ شَهْرَ الصَّبْرِ، وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعْدَهُ، وَصُمْ أَشْهُرَ الْحُرُمِ»[1]

''نبی مکرم ﷺ نے بنو باہلہ کے ایک آدمی کو کہا، جب اس نے آپ ﷺ کو بتایا تھا کہ اس نے کبھی دن کے وقت کھانا نہیں کھایا: تجھے کس نے اپنی جان کو عذاب میں ڈالنے کا حکم دیا ہے؟ تو باہلی نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! میں طاقت رکھتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: صبر کے مہینے (رمضان) کے روزے رکھ اور اس کے بعد تین دن (اور روزے رکھ لے) اور حرمت والے مہینوں میں روزے رکھ۔''

بعض اہلِ علم نے اس حدیث کو اس بنا پر ضعیف قرار دیا ہے کہ اس کی سند میں اختلاف ہے، کیوں کہ باہلی سے روایت کرنے والی مجیبہ باہلیہ ہے جس نے اپنے باپ یا چچا سے روایت کی ہے، جیسا کہ سنن ابی داود میں ہے، امام نسائی نے کہا: مجیبہ باہلی نے اپنے چچا سے روایت کیا ہے، گویا انھوں نے اس کا مرد ہونا معتبر جانا ہے، علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: آپ اس بات سے آگاہ ہیں کہ اس قسم کے اختلاف کو قادح شمار نہیں کیا جاتا، صحابی کی جہالت ضرر رساں نہیں ہے، جیسا کہ علمِ اصطلاح میں ثابت ہے، نیز ابو القاسم بغوی رحمہ اللہ نے معجم الصحابہ میں کہا ہے: اس کا نام عبداللہ بن الحرث ہے اور فرمایا: اس نے بصرہ میں سکونت اختیار کی، چنانچہ ابن قانع رحمہ اللہ نے المستثناۃ میں بھی یہی کہا ہے اور رجب مستثناۃ میں سے نہیں ہے۔ انتہیٰ

مختصر یہ کہ رجب کا مہینا حرمت والے مہینوں میں سے ہے۔ اس مہینے کی جو حرمت ہے وہ دوسرے مہینوں کی نہیں ہے۔ لہٰذا اس مہینے میں روزے رکھنا جائز ہے۔ اس روزے کے فضائل میں وارد ہونے والی کل احادیث ہوا میں اڑنے والے گرد و غبار کی مانند ہیں، سوائے آخری روایت کے جو اس کے مستحب ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جیسا کہ ہمارے شیخ اور برکت قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم.



[1] مسند أحمد (٥/٢٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٤٢٨) سنن النسائي الكبرىٰ (٢/١٣٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٧٤١) مجیبہ باہلیہ کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔

106

عبور الأعقه في ازدياد أجر الطاعة بزيادة المشقة

(نیکی میں جتنی مشقت زیادہ ہوتی ہے، ثواب بھی اسی قدر زیادہ ہوتا ہے)

سوال طاعات میں سے روزے اور حج وغیرہ جن میں روزے دار اور حاجی کو زائد مشقت اٹھانا پڑتی ہے، جیسے ''تہامہ'' اور دوسرے گرم ملکوں میں روزے رکھنے والا اور جیسے دور دراز کے ممالک سے سفر کر کے آنے والا، جو سمندر کے خوف اور ہولناکیوں کا سامنا کرتا ہے، اجر وثواب میں ان لوگوں کے برابر ہے جو اس قسم کی مشقتیں نہیں اٹھاتے یا وہ برابر نہیں ہے؟ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ سَوَآءً الْعٰكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ ﴾ [الحج: ٢٥] میں ثواب میں مساوات مراد ہے یا سرزمینِ مکہ میں استحقاق کی برابری مراد ہے؟

جواب جس شخص کا سینہ بغض سے خالی اور انصاف کے ساتھ منشرح ہے اور وہ تعصب وتکلف کے مسالک کو ناپسند کرتا ہے اس پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اطاعت کے ثواب میں سب سے زیادہ اجر کا مستحق وہ شخص ہے جو طاعات کی تحصیل میں ان میں سے زیادہ مشقتیں اٹھاتا ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو کتاب وسنت کی نصوص تقویت پہنچاتی ہیں اور بلاشک وشبہہ جمہور ائمہ کا قول اس کے قطعی اور لازمی ہونے کی تصریح کرتا ہے۔ یہ رہی وہ بات جس سے اشکال دور ہو جائے گا اور تم سے جنگ وجدال کی رسیاں کٹ جائیں گی۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اطاعت کی بجا آوری میں زائد مشقت ایک زائد صفت ہے۔ اطاعت بجالانے میں ہر زائد صفت ایک عمل ہے تو اس مشقت کی زیادتی ایک عمل ہوگا اور یہی مطلوب ہے اور پہلا ضروری ہے اور حکمت کے قائل کے لیے دوسرے سے بھاگنے کی کوئی راہ وپناہ نہیں ہے۔ حکمت کو تسلیم کرتے وقت یہی فیصلہ کن بات اور فصیح مذہب ہے۔

جب یہ دو مقدمے اور ان کے نتیجے صحیح ثابت ہو گئے تو معلوم ہوا کہ زائد مشقت دو عموموں کے تحت مندرج ہے: ایک یہ عموم: ﴿ اَنِّيْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٩٥]

''بے شک میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں کروں گا۔''

دوسرا یہ عموم:

﴿ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ﴾ [الزلزال: ۷]

''تو جو شخص ایک ذرہ برابر نیکی کرے گا اسے دیکھ لے گا۔''

علمِ کلام میں حکمت کو ثابت کرنے والے ائمۂ اسلام کے ہاں جو یہ ثابت ہے کہ جزا عمل کے تابع ہے وہ اس کو تقویت پہنچاتا ہے۔ جسے فہم و ادراک کا کچھ حصہ حاصل ہوا ہے اس پر یہ مخفی نہیں ہے کہ اس شخص کے درمیان جو طاعت بجا لانے میں پوری مشقت اٹھاتا ہے اور اس شخص کے درمیان جو اس طرح نہیں ہے ثواب میں برابری کرنا مشقت کی جزا کو گھٹانا ہے اور مستحقِ جزا کی جزا کو گھٹانا حکمت کے منافی ہے، بلکہ اس کو مکمل طور پر پورا کرنا ان آٹھ واجبات میں سے ہے جن کے بارے میں شیوخ الاعتزال نے یہ صراحت کی ہے کہ ایسا نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے کسی کا پورا حق نہ دے، جیسا کہ یہ اس شخص کو معلوم ہی ہے جس کا چند سالوں سے دینی معاہد سے تعلق رہا ہو، ائمہ عترت اس معاملے میں معتزلہ کے موافق ہیں۔

جب یہ تمہید اور اس اصلِ سدید کی صحت جان لی گئی تو اس بنا پر یہی کافی ہے کہ یہ کتاب و سنت کی عقلی اور نقلی دلیل پر مشتمل ہے۔ اگر آپ اس مقصد کے لیے زیادہ وضاحت کے طلب گار ہیں تو آپ کو یہ جان لینا چاہیے کہ روزے میں زیادہ مشقت سردی میں اچھی طرح وضو کرنے میں زیادہ مشقت کی طرح ہے۔ نبی مکرم ﷺ نے اس وضو کے اس کے علاوہ وضو پر درجے کی بلندی کی وضاحت فرمائی ہے اور درجے کی یہ بلندی سردی کی مشقت ہی کی وجہ سے ہے، چنانچہ سخت گرم ممالک میں روزہ رکھنے والا اس وضو کرنے والے کی طرح ہوگا۔ آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ روزے میں مشقت کم مال والے کے صدقے میں مشقت کی طرح ہے۔ نبی مکرم ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہے:

((إِنَّ أَفْضَلَ الصَّدَقَةِ جُهْدُ الْمُقِلِّ)) (ثبت ذلك من حديث أبي هريرة عند أبي داود والحاكم ومن حديث أبي أمامة عند الطبراني)[1]

''بلاشبہ افضل صدقہ کم مال والے کا محنت مشقت کر کے دینا ہے۔''

اس صدقے کی فضیلت کا سبب صدقہ کرنے میں مشقت ہی ہے، کیوں کہ قلتِ مال کی بنا پر صدقہ کرنے والا خود اس صدقے کا محتاج ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث سے بھی زیادہ صریح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس کو امام نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان رحمہم اللہ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے اور یہ الفاظ بھی انہی کے ہیں۔ نیز امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ شرطِ مسلم پر ہے، چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((سَبَقَ دِرْهَمٌ مِائَةَ أَلْفِ دِرْهَمٍ، فَقَالَ: رَجُلٌ: وَكَيْفَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: رَجُلٌ لَهُ مَالٌ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٧٧) المستدرك للحاكم (٥٧٤/١) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٢٦) المعجم الكبير (٤٨/١٧) المعجم الأوسط (١١٠/٨)

كَثِيرٌ، أَخَذَ مِنْ عُرُضِ مَالِهِ مَائَةَ أَلْفِ دِرْهَمٍ فَتَصَدَّقَ بِهَا، وَرَجلٌ لَيْسَ لَهُ إِلَّا دِرْهَمَانِ فَأَخَذَ أَحَدَهُمَا فَتَصَدَّقَ بِهِ» (1)

"(کبھی) ایک درہم (کا ثواب) لاکھ درہم سے بڑھ جاتا ہے۔ ایک آدمی نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! وہ کیسے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک شخص بہت مال دار ہو وہ مال کے ایک کونے میں گیا اور اس میں سے ایک لاکھ درہم اٹھا کر صدقہ کر دیا اور دوسرا وہ شخص ہے جس کے پاس کل دو درہم ہوں تو اس نے ان میں سے ایک کو پکڑا اور صدقہ کر دیا۔"

اس جگہ ذرا غور وفکر کرو کہ کس چیز نے ایک درہم کے ثواب کو ایک لاکھ درہم کے ثواب سے بڑھا دیا۔ اگر آپ عقلِ قویم کے مالک ہیں تو اس سلسلے میں اہلِ اصولِ فقہ کے ہاں سبر (ڈھیر) اور تقسیم کے ساتھ مشہور طریقے پر چلو تو تمھیں وہ چیز یہی ملے گی کہ اس میں وہ مشقت ہے جو کم مال والے کو صدقہ کرنے کے وقت لاحق ہوتی ہے۔

اس حدیث میں مطلوب کی تصریح پائی جاتی ہے اور یہ محلِ نزاع پر نص ہے۔ جس میں انصاف کا کوئی مادہ پایا جاتا ہے اس کے ہاں یہ اختلاف کے مادے کو ختم کرنے والی ہے۔ اس کے قریب قریب درج ذیل حدیث ہے:

«إِنَّمَا الصَّدَقَةُ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ، تَرْجُو الْغِنٰى، وَتَخْشَى الْفَقْرَ، وَلَا تَدَعُهَا حَتّٰى إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ قُلْتَ: هٰذَا لِفُلَانٍ، وَهٰذَا لِفُلَانٍ» (2)

"(افضل) صدقہ تو صرف یہ ہے کہ تو اس حال میں صدقہ کرے کہ تو تندرست ہو اور مال کا خواہش مند ہو، غنا کی امید رکھتا ہو اور فقر سے ڈرتا ہو اور صدقہ کرنے میں تاخیر نہ کرحتی کہ جب روح حلق تک آجائے تو پھر تو کہے: یہ فلاں کے لیے ہے اور یہ فلاں کے لیے ہے۔" یا جیسے آپ ﷺ نے فرمایا۔

یہ حدیث دواوینِ اسلام میں ثابت شدہ احادیث میں سے سب سے صحیح حدیث ہے۔ تندرستی اور مال کی چاہت کے وقت صدقے کی فضیلت اسی وجہ سے ہے کہ ان دو چیزوں کی موجودگی میں نفس مال کی جدائی پر آمادہ نہیں ہوتا اور اس حالت میں مذکورہ صدقہ نکالنے کے ساتھ بہت زیادہ مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، برخلاف اس وقت کے جب روح حلق تک آجائے، کیونکہ اس وقت یہ مشقت ختم ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اس وقت مال روکنے پر آمادہ کرنے والی تندرستی اور مال کی چاہت باقی نہیں رہتی۔ ان جزئیات کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں بہت سے اوقات صرف ہو جاتے ہیں۔

رہا حج تو وہ ہر دور دراز راستے سے آنے کے ساتھ اور آنے والے کے رکاوٹوں کا سامنا کرنے اور دور دراز

---

(1) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٥٢٨،٢٥٢٧) صحيح ابن خزيمة (٩٩/٤) صحيح ابن حبان (١٣٥/٨) المستدرك للحاكم (٥٧٧/١)

(2) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٣٢)

لق و دق صحرا اور شدید بے آب و گیا چٹیل میدانوں کو عبور کرنے کے ساتھ ہو وہ رہائش پذیر مقامی باشندے کے حج سے افضل اور اجر و ثواب میں زیادہ ہے۔

اس باب میں حج، روزے اور دیگر طاعات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ان دلائل کی وجہ سے جنھیں ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے (نماز کی) جماعتوں کی طرف قدم منتقل کرنے کی فضیلت بیان فرمائی ہے۔ اس فضیلت کی مقدار بھی ذکر فرمائی ہے۔ نیز یہ صراحت کی ہے کہ ہر قدم کے رکھنے اور اٹھانے کے ساتھ گناہ جھڑتا ہے اور درجہ بلند ہوتا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ سے امہات الکتب وغیرہ میں متعدد طرق سے ثابت ہے، ہم نے اختصار کی غرض سے یہاں ان کو ترک کر دیا ہے۔ ہمارے پاس اس اجر و ثواب کے ساتھ وہ حج ہے جو گذشتہ دلائل کے عموم اور اس حدیث کے خصوص کے ذریعے نماز کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

کسی نے کیا خوب کہا ہے:

تو کی بدولت ایشان رسی کہ نتوانی جزین دو رکعت و آنہم بصد پریشانی

''تو ان کے مقام و مرتبے کو کیسے پہنچ سکتا ہے کہ تو تو صرف یہ دو رکعتیں ہی پڑھ سکتا ہے اور وہ بھی سیکڑوں خیالوں کے جھرمٹ میں۔''

اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں: ﴿سَوَآءً الْعٰكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ﴾ [الحج: ٢٥] اس آیت پر تدبر کرنے اور آیتِ کریمہ کے سیاق کو ملاحظہ کرنے والے کے ہاں سرے سے کوئی برابری نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی راہ سے روکنے اور مسجدِ حرام سے منع کرنے والے کے گناہ کے بیان کے لیے نازل ہوئی ہے، بغیر اس فرق کے کہ وہ روکا ہوا حضری ہو یا بدوی۔ علامہ جار اللہ زمخشری رحمہ اللہ نے اس کا یہی مفہوم بیان کیا ہے اور وہ صرف اسی مفہوم کو ذکر کرتے ہیں جو ان کے ہاں راجح ہوتا ہے، جیسا کہ یہ ان کی مستقل عادت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب اور کچھ دوسرے اہلِ علم نے اس آیت سے مکہ مکرمہ کے گھروں کو بیچنے اور ان کو اجرت پر دینے کے جواز کے امتناع پر استشہاد کیا ہے، مگر یہ استدلال چند ان اسباب کی وجہ سے مردود ہے جن اسباب کے یہاں ذکر کرنے کا محل نہیں ہے۔ قصہ مختصر یہ آیتِ شریفہ حضری اور بدوی کے درمیان مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کا سیاق مساوات کے محل پر دلالت کرتا ہے اس میں ثواب کی طرف تعرض ہے اور نہ حج وغیرہ کی طرف۔ ایسی پر تکلف تفاسیر کے ساتھ کتاب اللہ کی تفسیر کرنا متدین اور باشرع آدمی کے ہرگز لائق نہیں ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.



107

ذخیرة الخیر في حکم الحج عن الغیر

(حجِ بدل کے احکام)

سوال کیا حدیث:((دَیْنُ اللّٰهِ أَحَقُّ أَنْ یُّقْضٰی))[1] ''اللہ کا قرض زیادہ اہم ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔'' آدمی کے قرض پر مقدم ہے یا نہیں؟ اور فوت شدہ کی طرف سے اُجرت کے ساتھ یا اُجرت کے بغیر غیر قریبی کا حج کرنا درست ہے یا نہیں؟ کیا کسی دوسرے آدمی کا ادا کردہ عمل بھی پہنچتا ہے یا صرف رشتے دار ہی کا ثواب ملتا ہے یا یہ بعض اشخاص کے ساتھ مخصوص ہے؟

جواب عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی صحیح وغیرہ میں مکمل حدیث اس طرح ہے:

((أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَیْنَةَ جَاءَتْ إِلَی النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتّٰی مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَیْتِ لَوْ كَانَ عَلٰی أُمِّكِ دَیْنٌ أَكُنْتِ قَاضِیَةً؟ اقْضُوا اللّٰهَ فَاللّٰهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ))[2]

''جہینہ قبیلے کی ایک عورت نے نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: میری ماں نے حج کی نذر مانی، مگر وہ حج کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اس کی طرف سے حج کرو، کیا خیال ہے کہ اگر تیری ماں کے ذمے کچھ قرض ہوتا تو تو اس کو ادا کرتی؟ (لہٰذا) اللہ کا قرض ادا کرو، اللہ کا قرض ادا کیے جانے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔''

یہ حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے کئی طرق سے مروی ہے۔ ان میں سے بعض میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: ((امرأة من جهینة)) جیسا کہ گزشتہ روایت میں ہے اور بعض میں درج ذیل الفاظ وارد ہوئے ہیں:

((أَنَّ امْرَأَةً مِنْ خَثْعَمٍ قَالَتْ یَا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ إِنَّ أَبِي أَدْرَكَتْهُ فَرِیضَةُ اللّٰهِ فِي الْحَجِّ شَیْخاً كَبِیراً لَا یَسْتَطِیعُ أَنْ یَسْتَوِيَ عَلٰی ظَهْرِ بَعِیرِهِ قَالَ: فَحُجِّي عَنْهُ)) (وهذا الحدیث

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٨٥٢) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١١٤٨)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٧٥٤)

ثابت في الصحيحين وغيرهما)[1]

''خثعم قبیلے کی ایک عورت نے آ کر عرض کی: اے اللہ کے رسول! اللہ کے فریضے حج نے میرے باپ کو اس حال میں پایا ہے کہ وہ عمر رسیدہ ہے، وہ اپنے اونٹ کی پشت پر ٹھیک طرح نہیں بیٹھ سکتا، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اس کی طرف سے حج کر لو۔''

اس قصے کو امام احمد رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے خثعم قبیلے کی عورت سے اسے روایت کیا ہے اور علی رضی اللہ عنہ کے طریق سے اسے صحیح کہا ہے۔ اسی طرح امام احمد اور نسائی رحمہما اللہ نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ان کی حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں: ایک آدمی نے آ کر عرض کی: میری بہن نے حج کرنے کی نذر مانی ہے، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں درج ذیل الفاظ بھی ہیں:

((أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي مَاتَ وَعَلَيْهِ حِجَّةُ الْإِسْلَامِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ أَبُوكَ تَرَكَ دَيْناً عَلَيْهِ أَقَضَيْتَهُ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَاحْجُجْ عَنْ أَبِيكَ)) (أخرجه النسائي والشافعي، وابن ماجه، والدارقطني)[2]

''ایک آدمی نے نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: میرا باپ اس حالت میں فوت ہوا ہے کہ اس پر اسلام کا (رکن) حج فرض تھا تو کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تو بتا کہ اگر تیرے باپ نے اپنے ذمے قرض چھوڑا ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتا؟ اس نے کہا: جی ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: پھر تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر۔''

یہ اور اس مفہوم کی دیگر احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قریبی رشتہ دار اگر چاہے تو قریبی رشتے دار کی طرف سے حج کرے خواہ اس نے اس کو وصیت کی ہو یا نہ۔ رہا غیر رشتے دار اجنبی کا اجنبی کی طرف سے حج کرنا تو اس پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ: لَبَّيْكَ عَنْ شُبْرُمَةَ، قَالَ: مَنْ شُبْرُمَةُ؟ قَالَ أَخٌ لِّي، أَوْ قَرِيبٌ لِّي، قَالَ: حَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ احْجُجْ عَنْ شُبْرُمَةَ)) (أخرجه أبو داود وابن ماجه وابن حبان وصححه والبيهقي وقال: إسناده صحيح)[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٧٥٥)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣٥)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٢٦٣٩) سنن الدارقطني (٢٦٠/٢)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٨١١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٩٠٣) صحيح ابن حبان (٢٩٩/٩) سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٣٦/٤)

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے ایک شخص کو سنا کہ وہ کہہ رہا تھا: ''لبیك عن شبرمة'' ''میں شبرمہ کی طرف سے حاضر ہوں۔'' آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ''شبرمہ کون ہے؟'' اس نے کہا: میرا بھائی ہے یا قریبی ہے۔ آپ ﷺ نے پوچھا: ''کیا تم نے اپنی طرف سے حج کر لیا ہے؟'' اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: (پہلے) اپنی طرف سے حج کرو، پھر شبرمہ کی طرف سے کرنا۔''

ابن ماجہ کی درج ذیل روایت:

((فَاجْعَلْ هَذِهِ عَنْ نَفْسِكَ، ثُمَّ احْجُجْ عَنْ شُبْرُمَةَ))[1]

''یہ حج اپنی طرف سے کر، پھر (بعد میں) شبرمہ کی طرف سے کرنا''

اور سنن دارقطنی کی اس روایت:

((هَذِهِ عَنْكَ وَحُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ)) ''یہ تو ہوا تمھاری طرف سے، شبرمہ کی طرف سے پھر حج کرنا۔''

میں اس بات کی تصریح ہے جو ان دونوں کے درمیان قرابت کا پتا دیتی ہے۔ اس حدیث کو موقوف ہونے کے ساتھ ساتھ معلول کہا گیا ہے، جب کہ یہ کوئی علت نہیں ہے، کیوں کہ رفع کے ساتھ زیادتی متعین القبول ہے، جیسا کہ اہلِ اصول اور بعض اہلِ حدیث اس طرف گئے ہیں۔

ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور یہی حق بھی ہے: جب باوثوق ذریعے سے زیادتی مروی ہو (تو وہ مقبول ہوتی ہے) اور یہاں پر یہ زیادتی ایسے ہی مروی ہے۔ یقیناً اس حدیث کو مرفوعاً بیان کرنے والے راوی عبد بن سلیمان ہیں اور وہ صحیح کے رجال سے ثقہ راوی ہیں۔ پھر یہ کہ محمد بن بسر اور محمد بن عبیداللہ انصاری نے اس پر ان کی متابعت بھی کی ہے۔ ائمہ حدیث نے مرفوع کو موقوف پر ترجیح دینے یا اس کے برعکس میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ پہلے کو ترجیح دینے والے عبدالحق اور ابن القطان رحمہما اللہ ہیں، جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے دوسرے کو ترجیح دی ہے اور حق وہی ہے جس کو تم جان چکے ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ (لبیك عن شبرمة کے الفاظ میں) تلبیہ پکارنے والے شخص کا نام نبیشہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اس کا نام ہے جس کی طرف سے کہا جا رہا تھا۔[2] انتہیٰ

جو لوگ اجنبی کے اجنبی کی طرف سے حج کرنے کے قائل ہیں، انھوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، جب کہ اس میں تو یہ صراحت کی گئی ہے کہ جس کی طرف سے تلبیہ کہا جا رہا ہے تھا وہ اس کا بھائی یا قریبی رشتے دار تھا۔ لہٰذا اس کے ذریعے اس حج پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ سعید بن منصور وغیرہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے:

---

[1] سنن ابن جاجه، رقم الحديث (٢٩٠٣)

[2] نيل الأوطار (١٥/٥)

﴿أَنَّهُ لَا يَحُجُّ أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ﴾ [1] ''بلاشبہ شان یہ ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے حج نہ کرے۔''

اسی طرح کی روایت امام مالک اور لیث ﷭ سے بھی مروی ہے، چنانچہ امام مالک ﷫ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اس کی وصیت کی ہو تو اس کی طرف سے حج کیا جائے، ورنہ نہیں۔ آپ ﷺ کا فرمان: ﴿فدين الله أحق بالوفاء﴾ [2] اور ایک روایت میں یہ الفاظ: ﴿أحق بالقضاء﴾ [3] اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قرضوں میں سے ہر ایک قرض جس کی قضا کی مشروعیت ثابت ہو، وہ قضا کا زیادہ حق دار ہے اور حقوق العباد سے مقدم ہے، کیوں کہ صیغہ اسم تفضیل کا یہی مدلول و مفہوم ہے۔ مفضل علیہ مقدر ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے: ''فدين الله أحق بأن يقضى من كل دين'' ''تو اللہ تعالیٰ کا قرض ہر قرض سے زیادہ حق رکھتا ہے کہ اسے چکایا جائے۔'' کیوں کہ ''علم المعانی'' میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ مقاماتِ خطابیہ میں متعلق کو حذف کرنا تعمیم کا پتا دیتا ہے۔

اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ بعض قرضوں کے ساتھ اس کا مخصص مقدم ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: ﴿لو كان على أبيك دين﴾ [4] اور ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اس صیغے میں عموم نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ یہ صیغہ اس آدمی کے ساتھ خاص ہے اور یہی مطلوب ہے۔ چنانچہ اس صورت حال میں تقدیری عبارت اس طرح ہو گی: ''فدين الله أحق بأن يقضى'' ''پس اللہ کا قرض ادا کرنے کے زیادہ لائق ہے۔'' یا یوں ہے: ''أحق بالوفاء من دين الآدمي'' ''آدمی کے قرض سے پورا کرنے کے زیادہ لائق ہے۔'' وہ عموم جو متعلق کے حذف سے مستفاد ہوتا ہے وہ اس خاص کی طرح ہوتا ہے جس پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے۔

ہم نے قضا کی مشروعیت کے ثبوت کو اس اعتبار سے مقید کیا ہے کہ بندوں پر بعض واجبِ الٰہی حقوق کی قضا کی مشروعیت اس وقت ثابت نہیں ہوتی جب اس کے ادا کرنے سے وہ شخص عاجز آ گیا جس پر یہ حق واجب ہے، یا وہ فوت ہو گیا۔ ان میں سے بعض کی قضا کی مشروعیت کا ثبوت مخصوص صفت پر وارد ہوا ہے، جس طرح حج ہے کہ اس کی قضا قریبی کی طرف سے ثابت ہے، جیسا کہ آپ جانتے ہیں، نہ کہ اجنبی بعید کی طرف سے ہے اور اسی طرح روزہ ہے، کیوں کہ اس کے بارے میں آیا ہے: ﴿إن من مات وعليه صوم صام عنه وليه﴾ [5] اور کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے جو فوت شدہ کی طرف سے غیر ولی کے روزے پر دلالت کرتی ہو۔ سو اس اعتبار سے اگر کوئی قریبی اپنے کسی قریبی کی طرف سے فریضۂ حج ادا کرے تو ایسا کرنا درست ہو گا اور اس حج کا ادا کرنا جو قریبی کے قریبی کی

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٣/٣٨٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٢١)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٨)

[4] سنن النسائي، رقم الحديث (٢٦٣٩)، سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٩٠٩)، السلسلة الصحيحة (٣/٢٦٢)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٧)

طرف سے قرض ادا کرنے سے زیادہ حقدار ہے، ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے جو کسی عاجز اور فوت شدہ کی طرف سے حج کے کفایت کرنے پر دلالت کرتی ہو جب اس کو غیر قریب، بلکہ اجنبی ادا کرے، بھلے وہ حقوقِ الٰہیہ میں سے ہے جو بنو آدم کے قرض کے بہ نسبت قضاء کے زیادہ حق دار ہیں۔

یہاں پر حاصلِ کلام یہ ہے کہ اجرت لے کر یا بدون اجرت غیر قریبی کی طرف سے کیے ہوئے حج کا کفایت کرنا ہمارے نزدیک ممنوع ہے، چہ جائیکہ وہ ان الٰہی حقوق میں سے ہو جن کو ادا کرنا واجب ہے۔ درج ذیل حدیث میں اس قسم کے حج کا ادراج مکمل نہیں ہوتا: ((فدين الله أحق أن يقضى)) مگر اس کے ثابت ہونے کے بعد کہ یہ حج کفایت کرنے والا ہے اور یہ حج اللہ تعالیٰ کے ان قرضوں میں سے ہے جس کا چکانا واجب ہے اور یہ ثبوت بھی صحیح دلیل کے ساتھ ہو، نہ کہ محض ایسے قیاسات کے ساتھ جو حجت نہیں بنتے اور نہ ہی ایسے مناسبات کے ساتھ جو کسی صورت میں من جملہ دلائل کے نہیں ہیں۔ چنانچہ جو شخص مقبول دلیل لایا تو بہت اچھا اور جو ایسا نہ کر سکا تو وہ اپنے آپ کو اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو ایسی چیز میں نہ تھکائے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع کیا ہے اور نہ واجب ہی ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا اب تک ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے پہلے اور دوسرے سوال کا جواب واضح ہو چکا ہے۔

رہا تیسرا سوال کہ کسی دوسرے کی طرف سے نیک اعمال بجا لانا انسان کے ساتھ ملحق ہوتا ہے یا یہ بعض نیک اعمال اور بعض اشخاص کے ساتھ مختص ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنی عمومات، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسٰنِ اِلَّا مَا سَعٰى ﴾ [النجم: ٣٩]

”اور یہ کہ انسان کے لیے صرف وہی ہے جس کے لیے اس نے کوشش کی۔“

اور اس طرح کی دیگر آیات اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ اعمال میں سے انسان کو صرف وہی چیز ملے جو اس کی کاوش اور عمل سے ہو، لیکن یہ عموم کچھ مخصصات کے ساتھ مخصص ہے، جس طرح صحیح میں آپ ﷺ کا درج ذیل فرمان ثابت ہے:

((مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ))[1]

”جو شخص فوت ہو جائے اور اس کے ذمے روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھے گا۔“

اور ان میں سے ایک اولاد کی طرف سے صدقہ کرنا ہے، کیوں کہ امام مسلم، احمد، نسائی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ بلاشبہہ ایک آدمی نے نبی مکرم ﷺ سے کہا:

((إِنَّ أَبِي مَاتَ وَلَمْ يُوصِ، أَفَيَنْفَعُهُ أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ))[2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٧)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٥٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧١٦) مسند أحمد (٣٧١/٢)

''میرا والد فوت ہو گیا ہے اور اس نے وصیت نہیں کی، اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا اس کو اس کا فائدہ ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔''

اسی طرح کی ایک حدیث بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے جو عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کی:

((إِنَّ أُمِّي افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا، وَأُرَاهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقَتْ، فَهَلْ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا، قَالَ: نَعَمْ))[1]

''میری والدہ اچانک فوت ہو گئی ہیں اور میرا خیال ہے کہ اگر انھیں بات چیت کرنے کا موقع ملتا تو وہ صدقہ کرتیں، اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا انھیں ثواب ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔''

اسی طرح کی ایک حدیث بخاری میں[2] عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، جب کہ مسند احمد[3] اور سنن نسائی[4] میں ہے کہ سائل سعد بن عبادہ تھے۔ صحیح بخاری سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ انھیں اعمال میں سے اولاد کی طرف سے آزاد کرنا ہے، جس طرح صحیح بخاری میں سعد رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے۔ ان میں سے ایک اولاد کی طرف سے نماز ادا کرنا ہے، کیوں کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے:

((إِنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّهُ كَانَ لِيْ أَبَوَانِ أَبَرُّهُمَا فِيْ حَالِ حَيَاتِهِمَا فَكَيْفَ لِيْ بِبِرِّهِمَا بَعْدَ مَوْتِهِمَا؟ فَقَالَ ﷺ: إِنَّ مِنَ الْبِرِّ بَعْدَ الْبِرِّ أَنْ تُصَلِّيَ لَهُمَا مَعَ صَلَاتِكَ، وَأَنْ تَصُوْمَ لَهُمَا مَعَ صِيَامِكَ))

''ایک شخص نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! میں اپنے والدین کی زندگی میں ان سے حسنِ سلوک کرتا رہا، اب میرے لیے ان کی وفات کے بعد ان سے حسنِ سلوک کا طریقہ کیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: بلاشبہہ نیکی کے بعد نیکی یہ ہے کہ تم اپنی نماز کے ساتھ ان کے لیے نماز پڑھو اور اپنے روزے کے ساتھ ان کے لیے روزہ رکھو۔''

ان میں سے ایک اولاد کی طرف سے دعا کرنا ہے، جیسا کہ امام مسلم اور اہلِ سنن رحمہم اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٢٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٠٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٢٠)

[3] مسند أحمد (٢١٩/١)

[4] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٥٠)

«إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوْ لَهُ»[1]

''انسان جب فوت ہو جاتا ہے، تو تین صورتوں کے علاوہ اس کے سب عمل منقطع ہو جاتے ہیں (اور وہ یہ ہیں): جاری رہنے والا صدقہ، وہ علم جس کا فائدہ اٹھایا جاتا رہے اور نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کرتی رہے۔''

ان میں سے ایک غیر کی طرف سے دعا ہے، اس حدیث کی بنا پر جس میں اپنے بھائی کی عدمِ موجودگی میں اس کے لیے دعا کرنے کی فضیلت بیان ہوئی ہے، جس میں یہ بھی ہے کہ فرشتہ کہتا ہے: «وَلَكَ مِثْلُ ذٰلِكَ»[2] ''تجھے بھی یہی کچھ نصیب ہو۔'' نیز اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے:

﴿وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]

''اور (ان کے لیے) جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں، اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جنھوں نے ایمان لانے میں ہم سے پہل کی۔''

اور اس بنیاد پر کہ زیارتِ قبور کے وقت میت کے حق میں دعا کرنا صحیح وغیرہ میں ثابت ہے:

«أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يُعَلِّمُ الصَّحَابَةَ أَنْ يَّقُوْلُوْا عِنْدَ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ بِكُمْ لَاحِقُوْنَ نَسْأَلُ اللّٰهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ»[3]

امام نووی رحمہ اللہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ میت کو دعا پہنچتی ہے۔ میت کی طرف سے کیا ہوا صدقہ اسے فائدہ دیتا ہے۔ اس کا ثواب میت کو پہنچتا ہے، اسے اولاد کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا۔ اسی طرح انھوں نے اس پر اجماع بیان کیا ہے کہ اسے قرض کا ادا کیا جانا پہنچ جاتا ہے۔ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ ایک شخص نے اس مقروض میت سے تبرعاً (بے مانگے، از خود) قرض ادا کرنے کا اعلان کیا تھا جس میت پر نبی مکرم ﷺ نمازِ جنازہ پڑھنے سے رک گئے تھے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا: «اَلْآنَ بَرَدَتْ عَلَيْهِ جِلْدَتُهُ»[4] اور یہ حدیث

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٨٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٥١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٧٦)

[2] الأدب المفرد (٦٢٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٣٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٩٨٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٨٩٥) السلسلة الصحيحة (١٣٣٩)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٥)

[4] مسند أحمد (٣/٣٣٠)، المستدرك للحاكم (٢/٦٦)، سنن الدارقطني (٣/٧٩)، صحيح الجامع (٢٧٥٣)

معروف ہے۔ ان میں سے ایک اولاد کی طرف سے تمام قسم کی نیکیاں ہیں، اس حدیث کی بنا پر:

((وَلَدُ الْإِنْسَانِ مِنْ سَعْيِهِ)) [1] ''انسان کی اولاد اس کی اپنی کاوش ہی ہے۔''

مختصر یہ کہ شریعتِ مطہرہ میں ہر قول وعمل سے متعلق کفایت کرنے کے بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے، خواہ وہ قریبی کی طرف سے ہو یا اس کے سوا کسی اور کی طرف سے، وصیت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر، تو وہ آیتِ موصوفہ کے عموم کو خاص کرنے والا ہے۔ اسی طرح وہ درج ذیل حدیث کے عموم کو بھی خاص کرنے والا ہے: ((إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث)) [2]

جس شخص کو ان دلائل کے سوا دیگر دلائل میسر آ جائیں جو ہم نے یہاں پر ذکر کیے ہیں تو اسے چاہیے کہ وہ ان کو ان کے ساتھ ملا دے اور ان کو ان عمومات کے مخصصات بنا دے۔ بشرطیکہ وہ معمول بہ ہوں اور جس میں مخصص دلیل وارد نہیں ہوئی، تو اس کے بارے میں حق یہ ہے کہ وہ درج ذیل آیتِ کریمہ کے عموم کے تحت باقی رہے:

﴿ وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسٰنِ اِلَّا مَا سَعٰى ﴾ [النجم: ٣٩]

''اور یہ کہ انسان کے لیے صرف وہی ہے جس کے لیے اس نے کوشش کی۔''

نیز وہ درج ذیل حدیث کے عموم کے تحت باقی ہے: ((إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله))

یہی وہ حق ہے جس سے منہ موڑنا ممکن نہیں ہے اور اس کے ذریعے دلائل کے مابین جمع وتطبیق کی صورت بن جاتی ہے۔

رہا وہ شخص جو مطلق طور پر عدمِ لحوق کا قائل ہے اور معتزلہ کی طرح آیتِ کریمہ سے استدلال کرتا ہے، تو اس نے فی الحقیقت ان صحیح اور مقبول مخصصات کو نظر انداز کر دیا، یہی حال اس شخص کا ہے جو یہ کہتا ہے: ہر شخص کا ہر عمل دوسرے کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ''شرح الکنز'' میں اس کے مصنف نے کہا ہے: انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے عمل کا ثواب اپنے علاوہ کسی کے لیے وقف کر دے، خواہ وہ عمل نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا قراءتِ قرآن یا ان کے سوا تمام قسم کی نیکیاں۔ یہ میت کو پہنچتی ہیں اور اہلِ سنت کے ہاں اس کو فائدہ دیتی ہیں۔ انتہٰی

کیوں کہ یہ بھی ان مخصصات کو نظر انداز کرنے ہی کا نتیجہ ہے اور یہ تخصیص بغیر مخصص ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا: قیاس کے ساتھ اس کی تخصیص کر دی گئی ہے، کیوں کہ اکثر ان مخصصات میں قیاس درست نہیں ہے، جیسا کہ اجنبی کو قریبی پر، غیر ولد کو ولد پر اور غیر دعا کو دعا پر قیاس کرنا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کا مشہور کلام یہ ہے:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٢٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٤٥٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٥٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٢٩٠)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣١)

یقیناً میت کو قراءتِ قرآن کا ثواب نہیں پہنچتا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کی ایک جماعت اور اصحابِ شافعی کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ مذکورہ ثواب اس (میت) کو پہنچتا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے "الأذکار" میں اس کا ذکر کیا ہے۔ "شرح منهاج أبي النحوي" میں ہے: ہمارے نزدیک مشہور مذہب کے مطابق میت کو قراءتِ قرآن کا ثواب نہیں پہنچتا، جب کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب وہ اللہ تعالیٰ سے قراءت کے ایصالِ ثواب کی دعا کرے تو وہ پہنچتا ہے، جی ہاں! انھوں نے ایسے ہی کہا ہے۔

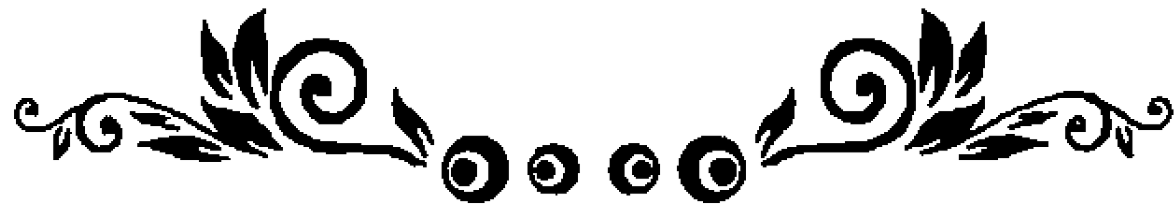
ہمارے شیخ اور برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ یوں رقم طراز ہیں: میرے نزدیک جب میت اس کی وصیت کر جائے تو پہنچتا ہے، ورنہ نہیں، کیوں کہ تلاوتِ قرآن پر اجرت لینے کی اجازت وارد ہوئی ہے، جیسا کہ صحیح میں منقول ہے:

«إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْراً كِتَابُ اللّٰه»[1]

''جس چیز پر تم اجرت لینے کے سب سے زیادہ حق دار ہو، وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے۔''

یہ اس حدیث میں وارد ہوا ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ ایک صحابی نے سورۃ الفاتحہ کے ساتھ دم کیا اور بکریوں کا ایک ریوڑ اجرت کے طور پر لیا اور نبی مکرم ﷺ نے اسے جائز قرار دیا اور یہ صحیح حدیث ہے۔ اس حدیث سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے جب تلاوتِ قرآن پر اجرت کو جائز قرار دیا تو اس سے یہ افادہ ہوا کہ جو شخص اس کو اجرت دے گا اس کو اس کا ثواب اور جو اس سے مقصود ہے وہ پہنچ جائے گا۔ رہا جو یہ کہا گیا ہے کہ تلاوتِ قرآن ایک دعا ہے اور وہ مطلق طور پر پہنچ جاتی ہے، کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ دعا کے پہنچنے پر اجماع ہے۔ تو اس کا دعا ہونا غیر مسلم ہے، بلکہ وہ مخصوص الفاظ کی تلاوت ہے۔ اس میں احکامِ شرعیہ، مواعظ، عبرتیں، زواجر، ترغیبات اور ترہیبات ہیں اور یہ دعا نہیں ہیں، جیسا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے۔

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله ولي التوفيق.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٤٠٥)

108

دفع الكلال عن إخراج أجرة الحاج من رأس المال

(کیا حاجی کی اجرت اصل مال سے نکالی جائے گی؟)

سوال کیا ان دلائل سے، جو حاجی کی اجرت کو، جس صورت میں بھی ہو، اصل مال سے نکالے جانے پر دلالت کرتے ہیں اور اس حدیث:((فدين الله أحق أن يقضىٰ)) سے استدلال کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

جواب اگر یہ استدلال خصوصِ سبب کے ساتھ ہو تو درست نہیں ہے، کیوں کہ خثعمیہ کی خبر اس شخص کے بارے میں ہے جس نے تبرعاً اپنے قریبی رشتے دار کی طرف سے حج کرنے کا ارادہ کیا تھا، جیسا کہ پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے کہا:((إن فريضة الحج أدركت أبي ولم يحج، أفأحج عنه؟)) اور اسی طرح جہینیہ کی خبر ہے۔ نیز عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم کی خبریں ہیں۔ بعض ان احادیث میں یہ بھی آیا ہے کہ جس کی طرف سے حج کیا جا رہا تھا وہ زندہ تھا، جب کہ بعض میں ہے کہ وہ فوت ہو چکا تھا۔ اسی طرح نبیشہ اور شبرمہ کی حدیث ہے۔ ان کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ زندہ نے اس کا حکم نہیں دیا تھا اور فوت شدہ نے اس کی وصیت نہیں کی تھی۔ ان تمام میں یہی ذکر ہے کہ یہ حج تبرعاً کیا جا رہا تھا، نہ کہ مال کی اجرت لے کر۔ لہٰذا جن احادیث کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ سائل کی مراد پر حجت نہیں ہوں گی۔

اور اگر یہ استدلال عمومِ لفظ کے ساتھ ہو تو حج میں اللہ کا قرض صرف اس حج کو کرنا ہی ہے، اس کا مال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، جیسا کہ زکات میں اللہ تعالیٰ کا قرض مال ہے۔ اسی طرح ہر باب میں قرضِ الٰہی وہی ہو گا جو اس باب کے لائق ہو گا۔

اگر وہ یہ کہیں: حج میں اللہ تعالیٰ کا قرض مال بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر جس پر حج واجب ہو وہ دوسرے شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کرے گا اور وہ اس عمل کی اتنی اجرت اپنے مال سے ادا کرے گا۔

تو میں جواب دوں گا: وصیت کے ذریعے اس مال کو نکالنا اللہ تعالیٰ کا قرض نہیں ہے، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ وہ مذکورہ مال وصیت کے بغیر نکالیں، جب کہ لازم ملزوم کی طرح باطل ہے۔ صحیح دلائل کے ساتھ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ

نے اپنے بندوں کو اپنی عمر کے آخری حصے میں یہ اجازت نہیں دی ہے کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کریں، اسی لیے صحیح میں ثابت ہے:((الثلث، والثلث كثير)) نبی مکرم ﷺ کا ایک تہائی کو زیادہ قرار دینا اس بات کی طرف راہنمائی ہے کہ تہائی سے کم پر اکتفا کرنا افضل ہے اور حدیث:((دين الله أحق أن يقضیٰ)) میں قرض کو چکانے کے زیادہ حق دار ہونے پر زیادتی نہیں ہے اور نہ ہی اس میں اس قرض کی طرف تعرض ہے جو اصل مال سے نکالا جائے گا، جس طرح وہ آدمی کا قرض نکالتے ہیں، کیوں کہ صیغہ اسمِ تفضیل کا متعلق مذکور ہے اور یہ قرض ادا کرنا ہے اور اس کا اس حیثیت سے نہ کہ اس کے علاوہ کسی حیثیت سے زیادہ حقدار ہونا ہے۔ عربی زبان کا ہر جاننے والا یہ جانتا ہے کہ صیغہ اسمِ تفضیل کا متعلق جب مذکور ہو تو زائد فضل دو جانبوں میں سے ایک جانب میں مختص ہو گا۔ تم کہتے ہو: ”زيد أفضل من عمرو فی العلم“ ”زید علم میں عمرو سے افضل ہے۔“ یہاں اگر کوئی کہنے والا کہے: یہ ترکیب اس بات کی دلیل ہے کہ زید شجاعت و کرم میں عمرو سے افضل ہے تو وہ عربوں کے خلاف ایک ایسی چیز کا دعویٰ کرنے والا ہو گا جسے وہ بھی نہیں جانتے۔

اس ثبوت کے بعد ادا کرنے کے زیادہ حق دار ہونے اور آدمی کے قرض کی طرح اسے اصل مال سے نکالنے کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے۔ اس بنا پر کہ یہ مفہوم اس پر صادق آتا ہے جو آدمی کا قرض ہے۔ محض کسی چیز کے نکالنے سے، جو اللہ کا قرض ہے، حکم کی بجا آوری ہو جاتی ہیں، مثلاً: اصل مال سے نکلنے والے سو درہم ہیں نیز ثلث سے نکلنے والے، اس کا اللہ کا قرض ہونے کے باوجود، سو درہم ہے، مثلاً: اگر ترکہ ایک ہزار درہم ہو تو صرف سو درہم نکالنے سے جو اس ثلث سے اللہ کا قرض ہے سو درہم نکالنے سے پہلے جو اصل مال سے آدمی کا قرض ہے، حکم کی بجا آوری ہو جائے گی اور اس پر احقیت صادق آئے گی۔ جس شخص کو تقسیم کی ادنیٰ سی معرفت حاصل ہے وہ یہ جانتا ہے کہ دو سو درہم نکالنے کے بعد یہ کہنا ممکن ہے: دو سو میں سے ایک سو اصل مال سے نکلا اور باقی کے نو سو درہموں سے ان کا ثلث تین سو درہم بنا، چنانچہ ان سے ایک سو اور نکال دیا گیا۔ یا وہ ابتدا میں یہ کہہ سکتا ہے: اصل مال سے اتنی مقدار میں مال نکلا، اتنا باقی بچا، اس کا ثلث اتنا ہے اس کے بعد وہ ان کو نکالنے کی طرف آئے گا اور وہ انھیں صرف وخرچ کرنا ہے یا اللہ تعالیٰ کا حق مزدور کو دینا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں وہ ہر اس چیز پر عامل ہو گا جو وارد ہوئی ہے اور یہ ظاہر ہے اس میں کوئی اخفا نہیں ہے۔

مریض کو ثلث سے زیادہ کی وصیت کرنے سے روکنے والی احادیث کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے قرض کے بندوں کے قرض سے زیادہ حق دار ہونے والی احادیث کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ کہیں کہ احقیقتِ قضا احقیتِ مخرج کو مستلزم ہے تو بھی ان کو جمع کرنا کوئی مشکل کام نہیں ہو گا، کیوں کہ احقیتِ قضا اس سے

عام ہے کہ مقتضی صرف اطاعت کا کام ہے یا اس کے فاعل کے لیے مال کا نکالنا ہے۔ اس حیثیت کے ساتھ وہ اس بنا پر عام ہوگا کہ وہ مال اور فعل دونوں پر مشتمل ہے، جب کہ ثلث کی اجازت کی احادیث صرف مال کے ساتھ خاص ہیں۔ چنانچہ وہ عام کی خاص پر بنا کرتے ہیں۔ وہ افعال جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتے ہیں وہ ان دیگر افعال سے زیادہ حق دار ہوتے ہیں جو بندوں کے لیے کیے جاتے ہیں، مثلاً: والدین، سلطان اور حاکم کی اطاعت۔

وہ مال جو وصیت کی طرح نکلنے والے ہیں، تو کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے جو ان کے اصل مال سے نکالنے پر دلالت کرتی ہو۔ لہٰذا ان کو ثلث سے نکالا جائے گا۔ چنانچہ یہ ایک ایسی جمع ہے جس کی وجہ واضح ہے اور یہ مذکورہ استلزام کے صحیح ہونے کو فرض کر لینے کی صورت میں ہے۔ ورنہ وہ ہمارے نزدیک اور اس شخص کے نزدیک جس کو ادنیٰ سا فہم بھی حاصل ہے، اس وجہ سے نا درست ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

یہاں سے تم کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ دلائل کسی بھی لحاظ سے حج کی اجرت کو اصل مال سے نکالنے پر دلالت نہیں کرتے ہیں۔ اگر ان کی دلالت صحیح ہو تو ان دلائل کے ذریعے حج کی اجرت ثلث سے نکلے گی اور وہ اجرت ثلث سے زیادہ نکالنا حلال نہیں ہے، الا یہ کہ وارث اپنی خوشی سے اس کی اجازت دے دیں۔ اگر وہ خوشی سے اجازت نہ دیں تو یہ لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانے کے زمرے میں آئے گا، جب کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨]

''اور اپنے مال آپس میں باطل طریقے سے مت کھاؤ۔''

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا بِطِيبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ))[1]

''کسی شخص کا مال اس کی خوشی کے بغیر لینا حلال نہیں ہے۔''

نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّمَا دِمَاءُكُمْ، وَأَمْوَالُكُمْ، وَأَعْرَاضُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ))[2]

اور ان دلائل وغیرہ کی تخصیص کرنا صرف مقبول دلیل کے ساتھ ہی جائز ہے۔

ہر عارف یہ کہہ سکتا ہے: اگر میت اپنی موت کے بعد حج کرنے کے لیے کسی شخص کو اجرت پر رکھے اور اس کی اجرت اتنی مقرر کرے جو ثلث سے زیادہ ہو۔ حج کرنے والا حج کا عزم کرے۔ پھر اس کے بعد ظاہر ہو کہ مقررہ اجرت ثلث سے زیادہ ہے اور حج کرنے والا اس اجرت کے ثلث سے زیادہ ہونے سے لاعلم ہے، تو یہ لاعلمی ان

[1] مسند أحمد (٧٢/٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (١١٠/٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٦٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٧٩)

دلائل کی تخصیص کے لیے درست نہ ہوگی جو کسی شخص کا مال اس کی خوشی کے بغیر یا موصی یا وصی کی طرف سے تقریر کے بغیر استعمال کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ان دلائل کی تصیص کے ذریعے میت محض اپنی موت کی وجہ سے اپنی ان وصیتوں کے بارے میں، جن کا تعلق ما بعد الموت کے ساتھ ہے، اپنے ترکے سے ثلث مال سے زیادہ کا مستحق نہیں بنتا ہے۔ اس ترکے کا دو تہائی حصہ اس کے وارثوں کا ہوگا۔ بے چارے وارث نے کون سے غلطی کی ہے کہ اجرت پر لیے گئے اس وارث کی جہالت اس شخص کا مال لینے پر حجت بن جائے، بلکہ اس سے بھی زیادہ سنگین اور عام قول اس شخص کا ہے جس نے یہ کہا ہے: اجرت پر لیے ہوئے شخص کو اگرچہ یہ معلوم بھی ہو جائے کہ اس کی اجرت ثلث سے زیادہ ہے، پھر بھی وہ وصی کی محض جہالت کی وجہ سے ثلث سے زائد پوری اجرت لینے کا مستحق ہے، لیکن اس پر کیا دلیل ہے کہ بے چارے وارث کا مال اس وصی کے لیے اس کی جہالت کی بنا پر حلال ہے؟ یہ اس صورت میں ہے جب اجرت پر لیا ہوا شخص وصی ہو اور اگر اجرت پر لینے والا شخص اس مرض میں وصیت کرنے والا ہو جس سے وہ خوف زدہ ہے یا خوف زدہ نہیں ہے اور موت کے بعد کی طرف اس کی نسبت کرے اور یہ حج اس کی موت کے بعد واقع ہو تو اللہ تعالیٰ کے ہاں وارث پر اس کی وراثت کے بارے میں ظلم کرنے پر کون سا عذر ہوگا اور وہ ظلم ثلث سے زیادہ لینا ہے؟ اس وصیت کرنے والے کی جہالت اس طرح کی وصیت میں وارثوں کے مال کو حلال کرنے والی کیسے ہو گی؟ اس مسکین وارث کا کیا گناہ ہے کہ اس پر بھاری تاوان پڑے؟ کون ہے جس نے اس کی خوشی و رضا کے بغیر اس کا مال حلال کر لیا ہے، جب کہ اس پر کوئی شرعی دلیل بھی نہیں ہے؟

ایک تہائی سے زیادہ لینے کی ممانعت اور اس میں وصیت کرنے والے کا حق نہ ہونے پر صریح اور صحیح دلائل وارد ہونے کے بعد اس (موصی) کی ثلث سے زیادہ (وصیت کرنے کی ممانعت) سے متعلق جہالت حجت نہیں بنے گی۔ اگرچہ وصی کا کسی کو ثلث سے زیادہ کے ساتھ اجرت پر رکھنا ایک اور مسئلہ ہے، کیوں کہ ہم جس مسئلے پر بات کر رہے ہیں اس میں اجرت پر رکھنے والا وصیت کرنے والا ہے، نہ کہ وہ جس کو وصیت کی گئی ہے، لیکن محض اس کی جہالت کی بنا پر وارث کا مال لینا جائز نہیں ہے۔ جی ہاں! اگر اس کی طرف سے کوئی خطرہ یا دھوکا ہو تو یہ خطرہ اور دھوکا اس کی جان اور مال پر ہوگا، نہ کہ کسی اور پر۔

كذي العر يكوي غيره وهو راتع

رہا اُجرت پر رکھے ہوئے شخص کا اس بات سے ناواقف ہونا کہ اس کی اجرت ثلث سے زیادہ ہے، کسی دوسرے کے مال کو اس کے لیے حلال کرنے والا نہیں ہے، باوجود اس کے کہ ابھی اس نے عمل نہیں کیا اور فعل سرانجام نہیں دیا۔

اگر وہ کہیں: مزدور کی مزدوری دینے اور اسے پورا ادا کرنے پر حکم وارد ہوا ہے، تو میں کہوں گا: درست ہے،

لیکن یہ مزدوری دینے اور اسے پورا کرنے کا مامور کون ہے؟ کیا مزدور کو اجرت پر رکھنے والا وہ شخص جو قبر میں چلا گیا ہے اور منوں مٹی کے نیچے دب گیا ہے اور شارع علیہ السلام نے اس کے تصرف کو قاصر قرار دیا ہے جس میں سے ایک ثلث سے زائد پر مزدور رکھنے کا یہ تصرف ہے، جب کہ صورت حال یہ ہے کہ ہم نے اس کے امر کے بموجب عمل کیا ہے اور وصیت کرنے والے کی وصیتوں میں ثلث کے اندر صرف کیا ہے؟ یا وہ اجرت پر رکھنے والے کے سوا کوئی اور شخص ہے؟ اور وہ کون ہے؟

اگر وہ کہیں کہ یہ مزدور، جس کی اجرت کو اس بنا پر کم کیا گیا ہے کہ وہ اپنی مزدوری کے ثلث سے زیادہ ہونے سے ناواقف ہے، مظلوم ہے، تو میں کہوں گا کہ بات ایسے ہی ہے۔

وعند الله تلتقي الخصوم

''اور اللہ کے ہاں جھگڑے سامنے آئیں گے (تا کہ ان کا فیصلہ کیا جا سکے)۔''

وہ وصیت کرنے والا جس نے ثلث سے زیادہ اجرت مقرر کی ہے اور وہ یہ جانتا تھا کہ یہ مزدوری ثلث سے زیادہ ہے، حج کی اجرت ثلث سے جاری و نافذ کی گئی ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس نے مزدور پر ایسا ظلم کیا جس کا اس سے حق لینا ممکن نہیں رہا، کیوں کہ وہ تو اب دوسرے جہان میں پہنچ چکا ہے اور اس کے پاس مال بھی نہیں ہے، پس مظلوم کا ظالم کے بدن و مال سے حق وصول کرنا متعذر ہو گیا ہے، وما عندالله خير وأبقى

اور اگر وہ یہ نہیں جانتا کہ یہ مزدوری ثلث کی مقدار سے تجاوز کر جائے گی یا جانتا تو ہے، لیکن یہ نہیں جانتا کہ یہ مزدوری ثلث سے نکالی جائے گی یا جانتا تو ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ باقی کے دو ثلث میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو ان حالات میں اس ظلم سے آخرت کے دن اس پر کوئی قدغن نہیں ہو گی۔ رہی دنیا تو اس میں وہ مکمل ثلث لے لے گا جس کی شارع علیہ السلام نے اجازت دی ہے اس طریقے سے اس سے حق لینا ممکن نہیں رہا۔ هذا ما جرى به التعلم في هذا الوقت، والله أعلم.



109

نصب الفخ للنكاح مع زوج الأخ

(بھائی کو قتل کر کے اس کی بیوہ سے شادی رچانا)

سوال ایک شخص اپنی بھاوج پر عاشق ہو گیا اور اس نیت سے اپنے بھائی کو قتل کر دیا کہ وہ مذکورہ عورت سے شادی کر لے، تو کیا یہ شادی جائز ہو گی یا نہیں؟

جواب "إغاثة اللهفان"[1] کی عبارت سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ درج ذیل ہے: مذکورہ عورت اس قاتل کے لیے حلال نہیں ہے، ہاں اس کے غیر کے لیے حلال ہے۔ انھوں نے مزید کہا: یہی موقف قرینِ قیاس ہے، جب کہ فقہ حنفیہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مذکورہ عقد صحیح ہے، اگرچہ قاتل گناہ گار اور کبیرہ گناہ کا مرتکب شمار ہو گا۔ صحیح احادیث میں مجھے اس جزئیت کی اطلاع نہیں ہوئی۔ واللّٰہ أعلم



[1] إغاثة اللهفان (١/٣٧٤)

110

مفتاح الغيوب في حكم امرأة المفقود وفسخ النكاح بعدم النفقة و بالعيوب

(مفقود کی بیوی کا اور عیوب و عدمِ نفقہ کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے کا حکم)

سوال مفقود کی بیوی کے حکم میں سنتِ مطہرہ کے ساتھ اہلِ علم کا کیا موقف ہے اور اس میں راجح قول کون سا ہے؟ نیز عیوب اور عدمِ نفقہ کی بنا پر نکاح کو فسخ کرنے کا حکم کیا ہے؟

جواب میں کہتا ہوں: ہم نے اپنی کتاب "ظفر اللاضي بما يجب في القضاء على القاضي" میں اس مسئلے کو ذکر کیا ہے اور اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ یہاں میں وہی کہتا ہوں جو ہمارے شیخ اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "وبل الغمام على شفاء الأوام" میں کہا ہے:

مفقود کی بیوی کے بارے میں بہت سارے مذاہب ہیں جن پر علم کی کوئی نقل شدہ بات موجود نہیں ہے۔ خاص طور پر اوقات کی متعینہ مقداروں کی تعیین سے متعلق، ان میں سے ایک مذاہب طبایعیہ کی طرف رجوع کرنا ہے، جیسے اس شخص کا قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ مفقود کا اس وقت تک انتظار کرے یہاں تک کہ اس کی ولادت سے لے ایک سو بیس سال گزر جائیں۔ یہ بعینہٖ طبایعیہ کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ ان کا کہنا ہے: انسان زیادہ سے زیادہ ایک سو بیس سال زندگی گزارتا ہے، کیوں کہ چار طبیعتوں میں سے ہر ایک طبیعت، جب اس کو بگاڑنے والا کوئی سبب لاحق نہ ہو تو وہ انسان پر تیس سال تک غالب ہی رہتی ہے تو چاروں طبیعتوں کے مجموعے سے ایک سو بیس سال بنتے ہیں، چنانچہ یہ ایک کفریہ مذہب ہے اور ایسا کلام ہے جو شریعت سے ہٹا ہوا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم نے اپنی زندگی میں ایک ایسے شخص کو بھی دیکھا ہے جس کی عمر ایک سو ساڑھے ستائیس سال تھی۔ ہم نے دیکھا کہ اس عمر میں بھی اس کے ہوش و حواس اور اعضا اسی طرح صحیح سلامت ہیں کہ ان میں سے کوئی چیز ضائع نہیں ہوئی۔ وہ چلتا پھرتا تھا اور مساجد میں حاضر ہوتا تھا۔ اس کے بعد وہ ہم سے غائب ہو گیا اور اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ اس مدت کے بعد کتنی دیر تک زندہ رہا۔ انتہیٰ

بعض علما نے کہا ہے: ایک سو پچاس سال انتظار کرے، ان میں سے کسی نے کہا ہے: دو سال۔ بعض نے چار سال کا کہا ہے تو بعض نے اس سے زیادہ کا۔ ان میں سے کسی نے اس شخص کے درمیان جس کے اہل و مال ہوں اور اس شخص کے درمیان جس کے اہل و مال نہ ہوں فرق کیا ہے۔ بہرحال ان سب کی حیثیت محض ایک رائے کی ہے۔ میرے نزدیک یہ ہے کہ شادی شدہ عورت سے نکاح کرنے کی حرمت کے بارے میں قرآنی نص وارد ہوئی ہے اور اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، بلکہ اس کا ضرورتِ دینیہ سے ہونا معلوم ہے۔ لہٰذا مفقود کی بیوی شادی شدہ ہے۔ اس میں اصل الاصیل یہ ہے کہ اس سے نکاح کرنا حرام ہے۔ جب اس کے پاس کوئی نہ ہو جس سے وہ خرچہ طلب کر سکے تو اس صورت میں اس کو روکے رکھنے اور اس پر غائب کے نکاح میں باقی رہنے کو لازم قرار دینے میں اس کی ضرر رسانی ہے۔ لہٰذا یہ فسخِ نکاح کی ایک وجہ بن جائے گی۔ اسی طرح جب اس کے غائب رہنے کی مدت طویل ہو جائے اور عورت ایسی ہے کہ وہ ترکِ نکاح کے ساتھ ضرر محسوس کرتی ہے تو اس کے ساتھ فسخِ نکاح جائز ہوگا۔ جب (عورت کے) گناہ میں پڑنے کے ڈر کی وجہ سے فسخِ نکاح جائز ہے تو (خاوند کے) لمبی مدت غائب رہنے کی بنا پر اس کا فسخ بالاولیٰ جائز ہوگا، کیوں کہ کتاب و سنت کی نصوص سے کئی جگہوں پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عورت کو تکلیف دینے کی غرض سے روکے رکھنا حرام ہے اور خاوندوں کا ان کو ضرر پہنچانا منع ہے تو پھر عورت سے ضرر کو دور کرنا ہر ممکن واجب ٹھہرا اور جب فسخ کے سوا کچھ ممکن نہ ہو تو یہ جائز، بلکہ واجب ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: آگاہ رہو! ضرورتِ دینیہ سے جو یہ ثابت ہے کہ عقدِ نکاح لازم ہے تو اس کے ساتھ وطی کے جواز، نفقہ کے وجوب، میراث کے ثبوت اور تمام احکام وغیرہ سے ازدواجی احکام ثابت ہو گئے۔ نیز ضرورتِ دینیہ سے یہ ثابت ہوا کہ اس نکاح سے نکلنا طلاق اور موت کے ساتھ ہی ہے۔ پھر جس شخص نے یہ گمان کیا کہ اسباب میں کسی سبب کے ساتھ نکاح سے نکلنا جائز ہے تو اس کے ذمے ایسی صحیح دلیل دینا لازم ہے جو ضرورتِ دینیہ کے ساتھ اس کے ثبوت سے انتقال کا تقاضا کرتی ہو۔ رہے ان کے ذکر کردہ عیوب تو ان کے ساتھ نکاح کے فسخ کی کوئی واضح حجت نہیں آئی اور نہ ان میں سے کوئی چیز ثابت ہے۔ جہاں تک آپ ﷺ کے اس قول: ((اِلْحَقِيْ بِأَهْلِكِ)) [1] کا تعلق ہے تو یہ صیغہ طلاق کا صیغہ ہے۔ احتمال کے فرض کر لینے پر واجب یہ ہے کہ اس کو یقین کرنے والے پر محمول کیا جائے نہ کہ اس کے سوا کسی اور پر۔ اسی طرح گناہ میں پڑنے کے ڈر کی وجہ سے فسخِ نکاح پر کوئی صحیح دلیل وارد نہیں ہوئی ہے۔ جب کہ اصل نکاح پر باقی رہنا ہے حتی کہ کوئی دلیل مل جائے جو اس کے منتقل ہونے کو واجب کرتی ہو۔ سب سے زیادہ قابلِ تعجب بات یہ ہے کہ بعض عیوب کو چھوڑ کر بعض کے ساتھ اس کی تخصیص کرنا، نہ کہ محض دلیل کے ساتھ۔ فسبحان الله وبحمده.

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۳۱۸٤) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۷٦۹)

انھوں نے کہا ہے: لیکن، مثلاً: جب عورت موجودہ حالت میں بھوک اور ننگی ہو تو وہ تکلیف دہ حالت میں ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٦] ''اور انھیں تکلیف نہ دو۔''

نیز یہ بالمعروف معاشرت نہیں ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء: ١٩] ''اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے رہو۔''

نیز یہ اس کو معروف کے ساتھ روکنا نہیں ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ [البقرہ: ٢٢٩]

''پھر یا تو اچھے طریقے سے رکھ لینا ہے یا نیکی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔''

بلکہ وہ اس حالت میں تکلیف دینے کے لیے روکی گئی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا ﴾ [البقرہ: ٢٣١] ''اور انھیں تکلیف دینے کے لیے نہ روکے رکھو۔''

اور نبی مکرم ﷺ فرماتے ہیں:

((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)) [1]

''نہ (پہلے پہل) کسی کو نقصان پہنچانا اور تکلیف دینا جائز ہے اور نہ بدلے کے طور پر نقصان پہنچانا اور تکلیف دینا۔''

خرچہ نہ ہونے کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے کے بارے میں وہ دلیل ثابت ہے جسے امام دارقطنی اور بیہقی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آدمی کے بارے میں ارشاد فرمایا جس کے پاس مال نہیں ہے جو وہ اپنی بیوی پر خرچ کر سکے:

((يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا)) [2] ''ان دونوں کے درمیان جدائی ڈال دی جائے۔''

اس روایت کو امام شافعی [3] اور عبدالرزاق رحمہ اللہ نے سعید بن مسیّب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ ان سے کسی سائل نے اس کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے درمیان جدائی ڈال دی جائے۔ ان سے کہا گیا: ایک سال؟ تو انھوں نے کہا: ہاں! ایک سال۔ اس سلسلے میں جو ابن القطان رحمہ اللہ نے امام دارقطنی رحمہ اللہ کے وہم کے بارے میں گمان کیا ہے وہ ظاہر نہیں ہے۔

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٤٠) مسند أحمد (٣١٣/١)

[2] سنن الدارقطني (٢٩٧/٣) سنن البيهقي الكبرىٰ (٤٦٩/٧)

[3] مسند الشافعي (٢٦٦/١) مصنف عبد الرزاق (٩٥/٧)

پھر یہ کہ نفقہ نہ ہونے کی بنا پر فسخِ نکاح کے جواز پر دلالت کرنے والی ایک بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے زوجین کے مابین اختلاف کی صورت میں دو منصفوں کا مقرر کرنا مشروع کیا ہے اور ان کو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنے کا اختیار سونپا ہے۔ ان کے درمیان سب سے بڑا اختلاف نفقے کا اختلاف ہے۔ جب ان منصفوں کے لیے اس عورت سے اس نقصان کو دور کرنا ان کے درمیان جدائی کے بغیر ممکن نہ ہو تو ان کو اس کا اختیار ہے۔ جب ان کی طرف سے یہ جائز ہے تو قاضی کی طرف سے یہ بالاولیٰ جائز ہے۔

پھر اگر تم یہ کہو: یقیناً آپ نے گذشتہ صفحات میں یہ قطعی فیصلہ دیا ہے کہ مذکورہ عیوب کی وجہ سے فسخِ نکاح جائز نہیں ہے۔ لہٰذا آپ کا ان عمومی دلائل کی بنا پر نفقے کی وجہ سے فسخِ نکاح کو جائز قرار دینا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ان عیوب کی وجہ سے بھی جائز ہو، جب ان کے ذریعے میاں بیوی میں سے کسی ایک کو نقصان اور تکلیف پہنچتی ہو۔ تو میں کہوں گا: نفقہ اور اس کے تابع اشیا عورت کے لیے اس کے خاوند کے ذمے واجب ہیں اور ان عیوب کے سبب جو کچھ فوت ہو جائے وہ اس عورت کے لیے اپنے خاوند پر واجب نہیں ہے۔ پھر نفقہ اور اس کے توابع کے ترک کے ساتھ ہونے والی تکلیف کے برابر کوئی چیز نہیں ہے۔ اور جب بیوی میں عیب ہو، جیسے: صرف جنون، کوڑھ اور پھل بہری تو پھر خاوند سے کوئی ایسی چیز فوت ہو جائے گی جو اس کے لیے واجب ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس (خاوند) کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دیا ہے۔ پھر نفقہ نہ ہونے کی بنا پر فسخِ نکاح کے خاص ہونے کے بارے میں وہ کچھ وارد ہوا ہے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے بیویوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے کا حکم دیتے ہوئے کہا ہے:

﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء: ١٩] "ان کے ساتھ اچھے طریقے سے رہو۔"

نیز ان کو اچھے طریقے سے روکنے اور بھلے انداز میں رخصت کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا ﴾ [البقرۃ: ٢٣١] "انھیں تکلیف دینے کے لیے نہ روکے رکھو۔"

نیز فرمایا:

﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ [البقرۃ: ٢٢٩]

"پھر یا تو اچھے طریقے سے رکھ لینا ہے، یا نیکی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔"

ان کی ضرر رسانی سے منع کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٦] "اور انھیں تکلیف نہ دو۔"

اگر مفقود خاوند کی وجہ سے اس کی بیوی کو اس کے غائب ہونے کی وجہ سے ضرر لاحق ہوتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ حکامِ شریعت کی طرف اپنا معاملہ اٹھائے اور ان حکام پر لازم ہے کہ وہ اسے اس پریشان کن نقصان دہ تکلیف سے نجات دلائیں۔ یہ اس صورت میں ہے جب غائب خاوند نے اس کے لیے اتنا مال چھوڑا ہو جو اس کی ضروریات کو پورا کرنے والا ہو اور اس کو اس اعتبار سے کوئی تکلیف نہ ہو، بلکہ وہ اس اعتبار سے پریشان ہو کہ وہ نہ شادی شدہ تصور ہوتی ہے اور نہ ہی بیوہ۔ لیکن جب اس کی تکلیف اس وجہ سے ہو کہ اس کے غائب خاوند نے اتنا مال نہیں چھوڑا جس کو وہ اپنی ضروریات پر خرچ کر سکے، تو اکیلے اس بنا پر فسخ جائز ہے اگرچہ خاوند موجود ہی کیوں نہ ہو، چہ جائیکہ وہ غائب ہو۔ مذکورہ بالا پیش کردہ آیات وغیرہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

پھر اگر تم یہ کہو: کیا غائب کے غائب رہنے کی کوئی مقرر شدہ مدت معتبر ہو گی؟ تو میں کہوں گا: نہیں، بلکہ محض عورت کو تکلیف پہنچنا فسخِ نکاح کے لیے جواز فراہم کرتا ہے، خاوند کو اس کا عذر پیش کرنے کے بعد اگر وہ کسی ایسی جگہ ہو جو معلوم ہے۔ نہ کہ جب وہ کسی غیر معروف جگہ میں ہو۔ چنانچہ حاکم کے لیے جائز ہو گا کہ وہ محض عورت کو تکلیف ہونے کے سبب نکاح کو فسخ کر دے۔ مگر جب غائب ہونے والے نے اتنا مال چھوڑا ہو جو اس عورت کی ضروریات کو پورا کرنے والا ہو اور اس کی تکلیف نفقے وغیرہ کے علاوہ کسی چیز کی وجہ سے ہو تو پھر اس عورت کو اتنا عرصہ روکا جائے گا جس کے بارے میں عورتوں میں سے عادل عورت یہ گواہی دے کہ عورت کو اس مدت سے زیادہ روکنا اس کے لیے تکلیف دہ ہے۔ مگر جب اس نے اس کی ضروریات کے لیے مال نہ چھوڑا ہو تو پھر جلدی سے اس کی گلو خلاصی کروانا، اس کو قید سے چھڑانا اور اس کی تکلیف کو رفع کرنا واجب ہو گا۔ پھر جب وہ کسی اور خاوند سے شادی کر چکے تو پھر وہ اس کی بیوی بن جائے گی۔ پھر اگر اس کا پہلا خاوند واپس آ جائے تو اس کا نکاح بحال نہ ہو گا، بلکہ اب تو اس کا نکاح فسخ ہو کر باطل ہو چکا ہے۔ لہٰذا اہلِ علم کی بیان کردہ ان تفاصیل سے آپ پریشان نہ ہوں۔ واللہ أعلم



111

درء العناق بامتناع المرأة عن الزوج حتى يؤدي الصداق

(بیوی کا اپنے شوہر سے حق مہر وصول کرنے سے پہلے اسے قریب آنے سے روکنا)

سوال بیوی کے اپنے خاوند کی طرف سے مہر مقرر کرنے اور اس کے حوالے کرنے سے پہلے اپنے خاوند سے (خلوت کرنے سے) رکنے کے بارے میں راجح موقف کیا ہے؟

جواب دورِ نبوت اور اس کے بعد اہلِ اسلام کا جو انداز تھا اس کو جاننے والے پر یہ مخفی نہیں ہے کہ شوہر اپنی بیویوں پر دخول سے پہلے ان کے حق مہر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ عورتوں یا ان کے اولیا کو وہ حق مہر ادا کرتے تھے۔ یہ بات حدیث، تواریخ اور سیرت کی کتابوں میں بیان شدہ متعدد واقعات اور مدون حکایات کے ضمن میں منقول ہو کر معلوم ہے۔ بلکہ جب کوئی شخص شادی کرنے کا پروگرام بناتا تو پہلے وہ حق مہر کی رقم ادا کرنے کے لیے کوشش اور محنت کرتا، حتی کہ جب اسے حق مہر میں دینے کے لیے سونا حاصل ہو جاتا تو وہ اسے بیوی کے سپرد کر دیتا، پھر اس کے ساتھ دخول کرتا۔ چنانچہ امام بخاری و مسلم وغیرہما کی سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اس کی دلیل ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنِّي وَهَبْتُ نَفْسِيْ لَكَ، فَقَامَتْ قِيَاماً طَوِيْلًا، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! زَوِّجْنِيْهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَّكَ بِهَا حَاجَةٌ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْئٍ تُصْدِقُهَا؟ قَالَ: مَا عِنْدِيْ إِلَّا إِزَارِيْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِزَارَكَ جَلَسْتَ لَا إِزَارَ لَكَ، فَالْتَمِسْ شَيْئًا، فَقَالَ: مَا أَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ: اِلْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَماً مِنْ حَدِيْدٍ، فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا، فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، سُوْرَةُ كَذَا، وَسُوْرَةُ كَذَا، لِسُوَرٍ سَمَّاهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ» [1]

''ایک عورت نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کی: اے اللہ کے رسول! میں اپنے آپ کو آپ کی خدمت میں ہبہ کرتی ہوں، پھر وہ بہت دیر تک کھڑی رہی، تب ایک آدمی اٹھا اور اس نے کہا:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٩٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٢٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١١١)

اے اللہ کے رسول! اگر آپ کو اس میں رغبت نہیں تو اس کی شادی مجھ سے کر دیجیے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمھارے پاس کچھ ہے جو اسے مہر کے طور پر دے سکو؟ وہ کہنے لگا: میرے پاس تو یہ تہ بند ہی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم اگر اپنا تہ بند اس کو دے دو گے تو خود تہ بند کے بغیر بیٹھے رہو گے، کوئی اور چیز ڈھونڈو، وہ کہنے لگا: میرے پاس تو اور کچھ نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ڈھونڈ لاؤ، خواہ لوہے کا ایک چھلہ ہی ہو، اس نے تلاش کیا مگر اسے کچھ نہ ملا، تب رسول اللہ ﷺ نے اس سے پوچھا: کیا تمھیں قرآن سے کچھ یاد ہے؟ وہ کہنے لگا: ہاں، فلاں فلاں سورتیں، اس نے ان کے نام لیے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس قرآن کے عوض، جو تمھیں یاد ہے، میں اس کا نکاح تمھارے ساتھ کرتا ہوں۔"

یہ حدیث متعدد الفاظ کے ساتھ کئی ایک روایات (طرق) کے ساتھ مروی ہے۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے: نبی مکرم ﷺ نے شادی کرنے والے کے سامنے سب سے پہلے حق مہر کی موجودگی کا سوال اٹھایا، پھر ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف منتقل ہوتے رہے، حتی کہ لوہے کی انگوٹھی اور چھلے کی طرف آ گئے۔ پھر اس سے اس عورت کو قرآن کی تعلیم کی طرف آ گئے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حق مہر شادی سے پہلے اور جلدی دینا شرع میں ثابت ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب بیوی کی طرف سے کوئی تنگی نہ ہو اور وہ شوہر سے مہر ادا کیے بغیر دخول سے رک نہ رہی ہو، جیسا کہ مذکورہ بالا قصے میں گزرا ہے اور اگر عورت جلدی کا مطالبہ کرے اور حق مہر لیے بغیر دخول سے رک جائے تو بلاشبہہ عورت کو اس رکاوٹ کا حق حاصل ہے، کیوں کہ یہ مہر اس کی شرم گاہ کی قیمت ہے اور اسی مہر کے ذریعے اس کی شرم گاہ کو حلال کیا جاتا ہے۔ بلاشبہہ آپ ﷺ سے یہ ثابت ہے:

« إِنَّ أَحَقَّ مَا يَلْزَمُ الْوَفَاءُ بِهِ مَا اسْتُحِلَّتْ بِهِ الْفُرُوجِ »[1]

"(شرطوں میں سے) اہم ترین (شرط) جس کا پورا کرنا تم پر لازم ہے، وہ ہے جس کی بنا پر عصمتوں کو حلال کیا گیا ہو۔"

چنانچہ اگر وہ مہرِ مؤجل ہوتا، جو شوہر کے ذمے قرض ہے، خواہ وہ اس پر راضی ہو یا اس کو ناپسند کرنے والا، تو وہ اس مشکل کا حل ہوتا، پھر تو نبی مکرم ﷺ کو یوں کہنا چاہیے تھا:

"زوجتكها على مهر هو كذا يكون دينا عليك حتى يرزقك الله"

"میں نے اتنے مہر کے عوض تیرا اس سے نکاح کر دیا ہے، وہ تجھ پر قرض ہو گا حتی کہ اللہ تعالیٰ تجھے وہ عطا کر دے۔"

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤١٨)

بہرحال نبی مکرم ﷺ اور عہدِ مبارک کے لوگوں سے ایسے واقعات منقول ہیں جو دخول سے پہلے عورتوں کو مہر دینے کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور وہ لمبی تفصیل کے متقاضی ہیں، جو شخص ان تمام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے وہ امہات الحدیث، مسانید السنہ اور ان کے ساتھ ملحق کتابوں میں تلاش کرے۔

ہمارے شیخ و برکت قاضی علامہ مجتہد محمد بن علی شوکانی ۔قدس سرہ۔ نے "الفتح الرباني" میں کہا ہے:

میرے نزدیک عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے خاوند کے اپنے پاس دخول پر اپنے آپ کو اس سے روکے حتی کہ وہ اسے اس کا حق مہر ادا کرے، بالفرض اگر اس نے دخول سے پہلے ادا نہ کیا ہو، کیوں کہ وہ عورت اپنے شوہر کے ذمے اس قرض کا مطالبہ کر رہی ہے جس کے ذریعے اس نے اس عورت کی عصمت کو اپنے اوپر حلال کیا ہے اور وہ شوہر اس عورت پر دخول کا اس سے مطالبہ کر رہا ہے۔ عورت کا حق اس مرد کے حق پر مقدم ہے، کیوں کہ وہ جس چیز کا اس سے مطالبہ کر رہا ہے وہ اس کی عصمت کی قیمت ہے۔ لہٰذا عورت پر کوئی حرج نہیں ہے اگر وہ اپنے آپ کو اس سے روک لے، حتی کہ وہ اس کی عصمت کا عوض اور بدلہ ادا کرے۔ جس نے دخول کے بعد عورت کے لیے اپنے آپ کو روکنا جائز قرار نہیں دیا اس نے اس پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے، بلکہ یہ محض اس کی رائے اور مناسبت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے: دخول کے بعد خاوند کے لیے جو واجب ہے اس کی رعایت رکھنا اور بیوی کے لیے جو اس سے پہلے اور بعد میں واجب ہے اس کو نظر انداز کرنا، ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے جو شوہر کی جانب اس رعایت کو واجب کرتی ہو اور بیوی کی جانب سے یہ صرفِ نظر جائز ہو، بلکہ اس کے خلاف دلیل وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس شوہر کے ذمے عورت کے مہر کو ادا کرنا ہے جس کے ذریعے اس نے اس کی عصمت کو اپنے اوپر حلال کیا ہے۔ نیز اس پر عورت کے ساتھ حسنِ معاشرت کرنا واجب ہے۔ اس پر واجب حسنِ سلوک میں سے اہم چیز اور اس لازم میں سے مقدم چیز جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ محکم میں جس بھلے انداز سے رہن سہن کرنے کا حکم دیا ہے:

﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء: ١٩] "اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے رہو۔"

وہ اس عورت کا مہر ادا کرنا ہے، خاص طور پر جب وہ اس کا مطالبہ بھی کر رہی ہو اور خاوند کو اس بارے میں تنگی میں مبتلا کر رہی ہو، بلکہ خاوند کا اس کے مہر میں ٹال مٹول کرنا ضرار کی وہ سب سے بڑی قسم ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے درج ذیل فرمان میں منع فرمایا ہے:

﴿ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٦] "اور انھیں تکلیف نہ دو۔" انتھٰی

قصہ مختصر نبوی سنت اور مصطفوی قانون یہ ہے کہ عورتوں کی عصمتوں کو حلال کرنے سے پہلے اور ان پر دخول کرنے سے پہلے عورت کی طرف سے مطالبے کو دیکھے بغیر ان کے مہر ان کو ادا کیے جائیں۔ اور اگر عورت کی طرف

سے اس کا مطالبہ بھی ہو جائے تو اس کو ادا کرنا شوہر کے ذمے واجب ہو جاتا ہے۔ پھر اگر وہ ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو ادا کر دے اور اگر اس کی قدرت نہیں رکھتا تو دخول سے پہلے پہلے اسے یہ اختیار ہے کہ وہ یا تو عورت کو فارغ کر دے یا اپنی طرف سے عورت کا حق (مہر) پورا کرنے سے پہلے اس سے اپنے حق (جماع) کا مطالبہ کیے بغیر اپنے پاس روک کر رکھے۔ اگر اس نے عورت سے دخول کر لیا درآنحالیکہ وہ اپنے حق مہر کا مطالبہ کر رہی تھی اور وہ اسے دینے کی قدرت بھی رکھتا ہو تو خاوند کو اسے یہ دینے کے وجوب میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ حق مہر ادا نہ کرے تو مسلمانوں کے حکام کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ حق مہر کی مقدار میں اس کے مال سے اخذ کریں اور عورت کو ادا کر دیں، خواہ وہ مرد اس کو قبول کرے یا اس کا انکار کرے، جیسا کہ وہ قرضوں میں کیا کرتے ہیں، کیوں کہ مہر کا قرض تمام قرضوں میں سے اہم قرض ہے اور تمام قرضوں سے پورا کیے جانے کے زیادہ لائق ہے۔ پھر اس کے بعد جب عورت اپنے شوہر سے اپنا حق پورا لے لے تو پھر اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے خاوند کا حق بھی ادا کرے۔ جی ہاں! اگر خاوند فقیر ہو تو اس حالت میں عورت پر کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو روکے حتی کہ مرد جائے اور مال کمائے جس سے وہ اس کا حق مہر ادا کرے۔ انھوں (اہلِ علم) نے کہا ہے کہ حق مہر کا قرض تمام قرضوں سے اہم ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان کے تحت داخل ہے:

﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ ﴾ [البقرہ: ۲۸۰]

''اور اگر کوئی تنگی والا ہو تو آسانی تک مہلت دینا لازم ہے۔''

جب خاوند تنگ دست ہو تو عورت پر لازم ہے کہ وہ آسانی تک اسے مہلت دے، لیکن یہ دلیل باوجود اس کے کہ یہ مہلت دیے جانے کے وجوب کو مفید ہے، مگر یہ اس بات کے لیے مفید نہیں ہے کہ عورت خاوند کو اپنے اوپر قدرت دے۔ اطاعت وفرمانبرداری کے وجوب پر دلالت کرنے والے دلائل اگرچہ بالاولیٰ اس بات کو شامل ہیں کہ عورت مرد کو اپنے اوپر وطی کی قدرت عطا کرے، لیکن اگر وہ یوں کہیں: جب تک اس کا خاوند حق مہر دینے میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے، عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حق مہر لینے تک اپنے آپ کو شوہر سے روک کر رکھے، بلاشبہہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ ﴾ [البقرہ: ۲۲۸]

''اور معروف کے مطابق ان (عورتوں) کے لیے اسی طرح حق ہے جیسے ان کے اوپر حق ہے۔''

عورت کی عصمت کے عوض میں ٹال مٹول سے متعلق شوہر کے فقر کے عذر کے مقابلے میں اس عورت کے لیے یہ عذر ہے کہ وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینے سے روکے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: اس شوہر پر طاری ہونے والے اس فقر نے اس کو ایسے شخص کے حکم میں کر دیا ہے جس کے پاس

مہر کی رقم نہ ہو اور حق مہر جلدی ادا کرنے کے وجوب کے بارے میں یہ اس کا ایک عذر ہے، جب کہ عورت کا اپنے آپ کو اس سے روک کر رکھنا کوئی عذر نہیں ہے، کیوں کہ وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینے کی طاقت رکھتی ہے اور جو شخص واجب کے ادا کرنے سے متعذر ہو وہ اس شخص کی طرح نہیں ہے جو اس کے ادا کرنے سے متعذر نہ ہو۔ (یہ اس لیے نہیں کہا جا سکتا) کیوں کہ کمائی کے ذرائع اور معیشت کے اسباب، جن کے ذریعے واجب کے ادا کرنے کی طرف راہ پکڑی جاتی ہے، بند نہیں ہیں۔ لہٰذا عورت اس سے فی الحال مطالبہ نہ کرے، بلکہ وہ اس سے حق مہر کی رقم کمانے کے لیے کوشش و محنت کرنے کا مطالبہ کرے اور اپنے کو اس سے اس لیے روک کر رکھے کہ اس نے ابھی تک وہ ادا نہیں کیا جو اس پر واجب ہے۔

بہر حال اگر عورت کا اپنے فقیر شوہر کو دخول کے بعد اپنے اوپر قدرت دینے سے رکنا اس اعتبار سے جائز نہیں ہے کہ وہ شوہر حق مہر پر قدرت نہیں رکھتا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو مہلت دینا واجب کیا ہے، تو عورت کا حق مہر ادا کرنے کی قدرت رکھنے والے مال دار شوہر سے اپنے آپ کو روکنا ناجائز نہیں ہوگا، بلکہ یہ بلاشبہہ جائز ہے۔ دخول سے پہلے اس کا جائز ہونا تو ظاہر ہے، رہا دخول کے بعد تو پھر بھی یہ ان دلائل کے ساتھ جائز ہے جو ہر ایک کے ذمے دوسرے کے حق کے ادا کرنے کے وجوب پر دلالت کرتے ہیں اور دونوں میں سے کسی کے حق کو دوسرے کے حق پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ دخول سے پہلے حق مہر ادا کرنا شرعی منہج اور نبوی طریقہ ہے تو تم کو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ اہلِ علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حق مہر قطعی طور پر واجب ہے یا نہیں؟ جو اس کے وجوب کے قائل ہیں انھوں نے مذکورہ بالا عورت کے اپنے آپ کو ہبہ کرنے والی حدیث سے استدلال کیا ہے اور جو لوگ مہر کے کچھ حصے کے ادا کرنے کے وجوب کے قائل ہیں انھوں نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

«لَمَّا تَزَوَّجَ عَلِيٌّ فَاطِمَةَ رضی اللہ عنہما قَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أَعْطِهَا شَيْئاً، قَالَ: مَا عِنْدِيْ شَيْئٌ، قَالَ: أَيْنَ دِرْعُكَ الْحُطَمِيَّةُ؟!» (أخرجه أبو داود، والنسائي وصححه الحاكم)[1]

''جب علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے شادی کی تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: اس کو کوئی چیز دو، انھوں نے کہا: میرے پاس تو کوئی چیز نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تمھاری حطمی زرہ کہاں ہے؟!''

ابو داود کی ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَّدْخُلَ بِهَا، فَمَنَعَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ حَتّٰى يُعْطِيَهَا شَيْئًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ! لَيْسَ لِيْ شَيْئٌ، فَقَالَ لَهُ: أَعْطِهَا دِرْعَكَ فَأَعْطَاهَا دِرْعَهُ، ثُمَّ دَخَلَ بِهَا»[2]

''جب انھوں (علی رضی اللہ عنہ) نے ان (فاطمہ رضی اللہ عنہا) کے پاس جانا چاہا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو روک دیا

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٢٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٧٥، ٣٣٧٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٢٦)

حتی کہ پہلے کوئی چیز پیش کریں، انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میرے پاس تو کوئی چیز نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی زرہ ہی دے دو، انھوں نے ان کو اپنی زرہ دی، پھر ان کے پاس گئے۔‘‘

جن لوگوں نے یہ کہا کہ یہ واجب نہیں ہے، انھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے، عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں:

((أَمَرَنِي رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أُدْخِلَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهَا شَيْئًا)) (أخرجه أبوداود و ابن ماجه وقد سكت عن هذا الحديث أبو داود والمنذري)[1]

’’رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں ایک عورت کو اس کے شوہر پر پیش کروں قبل اس کے کہ وہ اس کو کوئی چیز دے۔‘‘

ان دونوں حدیثوں کو چند طریقوں سے جمع کرنا ممکن ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب ولی اور عورت کی طرف سے مطالبہ ہو تو اس کا پہلے ادا کرنا واجب ہے اور جب مطالبہ نہ ہو تو واجب نہیں ہے اگرچہ دورِ نبوت میں یہی شائع و ذائع اور ثابت ہے۔ اس کے بارے میں کم از کم یہ ہے کہ عدمِ طلب کے وقت وہ سنتِ موکدہ ہے اور مطالبے کی صورت میں وہ قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے۔ یہ ہے خلاصہ اس کا جو اس مسئلے میں کہنا ممکن ہے، اگرچہ یہاں پر تطویل و تفصیل کا احتمال ہے۔

رہا دلیل پکڑنے والے کا عورتوں کے مہروں کے بارے میں ٹال مٹول کرنے پر جاری عرفِ عام سے استدلال کرنا تو یہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ وہ عرفِ عام جو منہجِ شرعی کے مخالف ہیں وہ کسی پر حجت نہیں بن سکتے، بلکہ وہ تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی معصیت ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ معاصی کو شرعی دلائل قرار دیا جائے؟ جو شخص کوتاہی میں اتنا آگے بڑھا ہوا ہے کہ اس نے اللہ کی نافرمانیوں، شریعت کی مخالفت اور اس کے حدود سے تجاوز کرنے کو شرعی دلائل قرار دیا ہے، تو اسے چاہیے کہ وہ علم حاصل کرے، اہلِ علم سے استفادہ کرے اور ایسی چیز سے استدلال کرنا چھوڑ دے جو دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا اسے فی الحال یہی کام کرنے چاہییں، کیوں کہ وہ شرعی حجتوں کو سمجھنے والا نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اس سے حجت پکڑنے کے قابل ہو۔[2] والله أعلم



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٩٩٢) شیخ البانی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

[2] الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (٣٣٥١/٧۔٣٣٦١)

112

شدخ النسخ في أن الخلع فسخ

(خلع کے طلاق یا فسخِ نکاح ہونے اور اس کی عدت کا بیان)

سوال کیا خلع طلاق ہے یا فسخِ نکاح؟ کیا خلع کی عدت طلاق کی عدت کی طرح ہے یا نہیں؟

جواب اس مسئلے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ ظاہر و واضح موقف یہ ہے کہ خلع فسخِ نکاح ہے، نہ کہ طلاق۔ اہلِ علم کی ایک جماعت کا یہی موقف ہے جس میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی شامل ہیں۔ چنانچہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے "التمہید" میں اس موقف کو ان سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح اس کو امام احمد، اسحاق اور داود رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ امام صادق اور باقر رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے۔ جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ خلع فسخِ نکاح ہے وہ یہ شرط نہیں لگاتا کہ یہ خلع سنت کے موافق ہو، بلکہ وہ حیض کے دوران میں بھی اس کے جائز اور واقع ہونے کا قائل ہے، اگرچہ اس نے بدعی طلاق کے واقع ہونے کو جائز قرار نہیں دیا اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے دلیل پکڑی ہے:

﴿ اَلطَّلٰقُ مَرَّتٰنِ ﴾ [البقرة: ٢٢٩] "یہ طلاق (رجعی) دو بار ہے۔"

پھر اس کے بعد فدیے کا ذکر ہوا ہے، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]

"پھر اگر وہ اسے (تیسری) طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے۔"

اگر فدیہ طلاق ہوتا تو وہ طلاق، جس میں عورت اپنے خاوند کے لیے حلال نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے، چوتھی طلاق ہوتی۔ نیز انھوں نے اس حدیث سے حجت لی ہے:

«أَنَّهَا اخْتَلَعَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ، فَأَمَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ، أَوْ أُمِرَتْ أَنْ تَعْتَدَّ بِحَيْضَةٍ»

(أخرجه الترمذي)[1]

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٨٥)

"بلاشبہہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے دور میں خلع لیا تو نبی مکرم ﷺ نے انھیں حکم دیا یا ان کو حکم دیا گیا کہ وہ ایک حیض عدت گزارے۔"

نیز عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

((أَنَّ امْرَأَةَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ اِخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، فَأَمَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تَعْتَدَّ بِحَيْضَةٍ)) (أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حسن غريب)[1]

"یقیناً ثابت بن قیس کی بیوی نے رسول اللہ ﷺ کے عہدِ مبارک میں اپنے خاوند سے خلع لے لیا تو نبی مکرم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ وہ ایک حیض عدت گزاریں۔"

سید علامہ محمد بن ابراہیم الوزیر رحمہ اللہ نے کہا ہے: میں نے ان دونوں حدیثوں کے رجال کی اکٹھی تحقیق کی تو دونوں کے راویوں کو ثقہ ہی پایا۔ انتہٰی

نیز اس نے مالک کی حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے حبیبہ بنت سہل انصاری سے روایت کی ہے کہ انھوں نے نبی مکرم ﷺ سے عرض کی:

((يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! كُلُّ مَا أَعْطَانِيْ عِنْدِيْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِثَابِتٍ: خُذْ مِنْهَا فَأَخَذَ، وَجَلَسَتْ فِيْ أَهْلِهَا))[2]

"اے اللہ کے رسول! جو کچھ انھوں نے مجھے دیا ہے وہ سب میرے پاس ہے تو رسول اللہ ﷺ نے ثابت بن قیس سے فرمایا: اس کو وصول کرلو۔" چنانچہ انھوں نے مال لے لیا اور پھر وہ اپنے گھر والوں کے ہاں بیٹھ رہیں۔"

ابن عبدالبر رحمہ اللہ کہتے ہیں: اس حدیث میں مالک رحمہ اللہ کے اوپر اختلاف نہیں کیا گیا ہے اور یہ حدیث مسند اور صحیح ہے۔ انتہٰی

وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں طلاق کا ذکر نہیں کیا ہے اور ان کے درمیان جدائی پر کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا ہے۔ صحیح نظر وفکر کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلع کو طلاق شمار کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ کہیں کہ وہ بائن ہے یا رجعی ہے۔ اول تو اس لحاظ سے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے، کیوں کہ یہ صرف ایک طلاق ہے۔ دوسرے اس اعتبار سے کہ اس میں عورت کے مال کو رائیگاں کرنا ہے جو اس نے علاحدگی حاصل کرنے کے لیے دیا ہے۔ ایک حیض عدت پر اکتفا سے متعلق اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے اعتراض کرنا ممکن نہیں ہے:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٢٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٨٥)

[2] الموطأ للإمام مالك (٥٦٤/٢) مسند أحمد (٤٣٣/٦) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٤٦٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٢٧) سنن البيهقي الكبرىٰ (٣١٢/٧)

﴿ وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]

''اور وہ عورتیں جنھیں طلاق دی گئی ہے اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں۔''

کیوں کہ ان کے نزدیک خلع فسخِ نکاح ہے، طلاق نہیں ہے، لہٰذا (یہ خلع) مذکورہ بالا آیتِ کریمہ کے عموم کے تحت نہیں آئے گا۔ بالفرض ہم اس کو تسلیم کر بھی لیں، پھر بھی مذکورہ بالا آیتِ کریمہ ایک دوسری دلیل کے ذریعے طلاق رجعی کے بارے میں ہے اور وہ دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]

''اور ان کے خاوند اس مدت میں انھیں واپس لینے کے زیادہ حق دار ہیں۔''

اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں تو آیت عام ہے اور ہمارے دلائل خاص ہیں۔

جمہور اس طرف گئے ہیں کہ خلع طلاق ہے فسخ نہیں ہے، اس کی دلیل صحیح بخاری اور سنن ابی داود میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں مروی حدیث ہے:

((طَلِّقْهَا تَطْلِيْقَةً))[1] ''اس کو ایک طلاق دے دو۔''

میں کہتا ہوں کہ موطا، ابو داود اور نسائی میں خود مذکورہ عورت سے مروی حدیث میں یہ الفاظ ثابت ہیں:

((خَلِّ سَبِيْلَهَا))[2] ''اس کا راستہ چھوڑ دو۔''

سنن ابی داود میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث ان الفاظ میں منقول ہے:

((فَارِقْهَا))[3] ''اس کو جدا کر دو۔''

صاحبِ قصہ اس کے ساتھ زیادہ خاص ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: کسی صحابی سے یہ ثابت نہیں ہے کہ وہ (خلع) قطعی طور پر طلاق ہے۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے ''معالم السنن'' میں کہا ہے: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس پر، کہ وہ طلاق نہیں ہے، درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ سے حجت پکڑی ہے: ﴿ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ﴾۔ انتہیٰ

راوی کی مروی کی مخالفت اس بات کی دلیل ہے کہ راوی ناسخ کو جانتا ہے، کیوں کہ اس کو سلامتی پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کہا ہے: نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب وغیرہ یہ موقف رکھتے ہیں کہ خلع لینے والی عورت کی عدت مطلقہ عورت کی طرح ہے۔[4] میں کہتا ہوں: یہ بات معلوم ہے کہ ابن القیم رحمہ اللہ کسی صحابی سے اس کی عدمِ صحت

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٧١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٢٩)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٤٩٧)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٢٨)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٨٥)

کے قائل ہیں۔ نیز وہ دلائل بھی جانے جا چکے جو اس کی عدت کے ایک حیض ہونے پر دلالت کرتے ہیں، شارع علیہ السلام کے علاوہ کسی کی بات میں حجت نہیں ہے۔

علامہ محمد بن ابراہیم الوزیر نے کہا ہے: زیدیہ اور حنفیہ نے تین احادیث کے ذریعے خلع کے طلاق ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے چند وجوہ کے ذریعے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے: مذکورہ تینوں احادیث کی اسانید مقطوع ہیں، زیادہ راجح دلائل کے معارض ہیں اور اہلِ صحاح نے ان کو ذکر نہیں کیا ہے۔

انھوں نے خلع کی شروط میں بھی اختلاف کیا ہے۔ جن میں سے ایک ''نشوز'' (نافرمانی) ہے۔ یہ داود ظاہری کا قول ہے، جب کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ''نشوز'' خلع کی شرط نہیں ہے اور یہی حق ہے، کیوں کہ اس عورت نے اس طلاق کو اپنے مال سے خریدا ہے، اس لیے باوجود اس کے کہ وہ اس کو طلاق کہتے ہیں، اس میں رجوع کرنا حلال نہیں ہے۔

ابن الوزیر رحمہ اللہ نے کہا ہے: پھر میں نے غور وفکر کیا تو دیکھا کہ جس معاملے میں: ﴿ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ﴾ کا خوف مشروط ہے، وہ خاوند کو خوشی سے مال دینا ہے نہ کہ خلع، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]

''پھر اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں اللہ کی حدیں قائم نہیں رکھیں گے تو ان دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں جو عورت اپنی جان چھڑانے کے بدلے میں دے دے۔''

یہ نہیں کہا: ''في الخلع''. یہ فرمان اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ اگر وہ خاوند اس کو ضرر پہنچائے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ ﴾ [النساء: ١٩]

''اور نہ انھیں اس لیے روک رکھو کہ تم نے انھیں جو کچھ انھیں دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔''

ہمارے شیخ شوکانی رحمہ اللہ نے ''شرح المنتقی'' میں اس کی پوری بحث ذکر کی ہے اور ہم نے اپنی کتاب ''الروضة الندية شرح الدرر البهية'' میں اس کی تحقیق کی ہے۔ واللّٰہ أعلم



113

تحفة المحتاج في تقدير نفقات الأزواج

(بیوی کے نان ونفقہ کی مقدار)

سوال بیوی اور اس جیسوں کے خرچے کا کیا حکم ہے؟ کیا یہ خرچہ اس حدیث کے ساتھ معارض ہے: ((خُذِيْ مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ))[1] ''اس قدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کے لیے کافی ہو۔'' یا نہیں؟

جواب معین مقدار کے ذریعے واجب خرچے کی مقدار مقرر کرنے اور مقدار مقرر نہ کرنے میں مختلف مذاہب ہیں۔

اہلِ علم کی ایک جماعت، جو جمہور کی جماعت ہے، اس طرف گئی ہے کہ خرچے کی صرف اتنی مقدار مقرر کی جائے جو گزارے کے موافق ہو۔ ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ ہر روز دو مد دے گا اور ہر مہینے دو درہم سالن کے لیے دے گا۔ جو مال دار ہو اس پر سالن کے علاوہ تین مد دینا واجب ہے اور تنگ دست پر ڈیڑھ مد۔ مگر یہ تحقیقی بات نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مسکین اور کوشش سے مال حاصل کرنے والے کے ذمے ایک مد، خوش حال کے ذمے دو مد ہیں اور درمیانے شخص کے ذمے ڈیڑھ مد ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: مال دار پر ایک مہینے میں سات سے آٹھ درہم تک واجب ہیں اور تنگ دست پر چار سے پانچ درہم۔ بعض حنفیہ کا کہنا ہے: خرچے کی یہ مقدار اس وقت کی ہے جب اشیائے خور ونوش سستی ہوں اور جب ایسا نہ ہو تو پھر گزارے کے موافق معتبر ہے۔

قاضی علامہ محمد شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: حق تو مقدار کا نہ مقرر کرنا ہے، کیوں کہ اوقات، جگہیں، حالات اور اشخاص مختلف ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اوقات دوسرے اوقات کی نسبت کھانے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ یہی حال جگہوں کا ہے، کیوں کہ بعض علاقے کے لوگوں کی عادت دن میں دو مرتبہ کھانا ہوتی ہے، جب کہ بعض جگہوں میں تین دفعہ کھایا جاتا ہے اور بعض علاقوں میں چار مرتبہ۔ اسی طرح احوال ہیں، خشک سالی کے وقت بہ نسبت خوش حالی کے زیادہ مقدار میں کھانا درکار ہوتا ہے۔ یہی حال اشخاص کا ہے کہ بعض ایک صاع اور اس سے زیادہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٣٢)

کھاتے ہیں، بعض نصف صاع اور بعض نصف صاع سے بھی کم کھاتے ہیں۔ یہ اختلاف مکمل جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے۔ اختلاف کا علم ہو جانے کے باوجود ایک ہی طریقے پر مقدار مقرر کرنا ظلم اور زیادتی ہے۔ اس شریعتِ مطہرہ میں کہیں بھی معین مقدار کے ساتھ مقدار مقرر کرنا ثابت نہیں ہے، بلکہ نبی مکرم ﷺ کفایت شعاری کی طرف راہنمائی کیا کرتے تھے اور کفایت کو معروف کے ساتھ مقید کرتے تھے، جیسا کہ بخاری، مسلم، ابو داود، نسائی اور مسند احمد میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے:

«إِنَّ هِنداً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَقَالَ: خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ»[1]

''ہندہ نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! بے شک ابوسفیان بخیل آدمی ہے اور مجھے اس قدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کے لیے کافی ہو، الا یہ کہ میں اس کی لاعلمی میں اس سے کچھ لوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس قدر لے لیا کرو جو دستور کے مطابق تجھے اور تیرے بچوں کے لیے کافی ہو۔''

اس صحیح حدیث میں کفایت شعاری کی طرف راہنمائی کرتے ہوئے اسے معروف کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور معروف سے مراد وہ چیز ہے جو جانی پہچانی ہو اور یہ اس چیز کے برخلاف ہے جو اجنبی ہو۔ وہ معروف جس کی طرف مذکورہ حدیث میں راہنمائی کی گئی ہے، وہ ایسی چیز ہے جو معین و معلوم ہو یا معین علاقے کے لوگوں کے درمیان متعارف ہو، بلکہ ہر علاقے میں اس علاقے کے لوگوں کے ہاں غالب اور ان کے درمیان متعارف ہو، مثلاً اہلِ صنعا میں اپنے آپ پر اور اپنے اہل و عیال پر گندم، جو اور مکئی خرچ کرنا متعارف ہے اور ان کے ہاں سالن میں گھی اور گوشت ہوتا ہے۔ لہٰذا جس شخص کا خرچہ واجب ہو تو حلال نہیں ہے کہ مذکورہ بالا تین اجناس کے علاوہ کا کھانا مقرر کیا جائے، جیسے مسور اور لوبیا یا وہ صرف جو اور مکئی متعین کریں اور اس کے ساتھ سالن نہ ہو یا سالن تو ہو، لیکن وہ حسبِ عادت نہ ہو، جیسے: زیتون، تلبینہ (حریرہ) اور اس قسم کی دیگر اشیا، کیوں کہ اگرچہ ان تمام پر کفایت کا لفظ تو صادق آتا ہے لیکن ان پر معروف کا معنی صادق نہیں آتا اور مطلق پر عمل کرنا اور قید کو نظر انداز کرنا صحیح نہیں ہے۔ صنعا سے متصل آبادیوں اور اس کے قریبی علاقوں میں ان کا خرچہ زائد مقدار میں ہوتا ہے، کم اور زیادہ ہوتا ہے، جب کہ ان کے نزدیک معروف کفایت ہے جو گھی اور گوشت کے علاوہ کسی بھی کھانے سے ہو سوائے نادر احوال کے، بلکہ کبھی وہ صرف تلبینہ پر اکتفا کرتے ہیں اور بعض اوقات وہ ایسی چیز کا سہارا لیتے ہیں جو تلبینے کے قائم مقام ہوتی ہے۔ لہٰذا جس شخص کے ذمے کسی کا خرچہ ہو اس پر واجب ہے، مثلاً: جب وہ صنعا کا باشندہ ہو کہ وہ اسے وہ کچھ دے جو اہلِ صنعا کے ہاں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٩٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٤)

معروف ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اگر وہ اہلِ بوادی سے ہوتو اس کے ذمے وہ واجب ہے جو اہلِ بادیہ کے ہاں معروف ہو، جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔

مختصر یہ کہ ہر جگہ معتبر وہ ہو گا جو اس جگہ کے لوگوں کا عرف ہے۔ آپس کی رضا کے بغیر اس عرف سے پھرنا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح حاکم پر واجب ہے کہ وہ اوقات، جگہوں، احوال اور اشخاص کے حسبِ حال معروف کا لحاظ رکھے اور اس کے ساتھ ساتھ خوش حالی اور تنگ حالی میں شوہر کے احوال کو بھی مدنظر رکھے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ ﴾ [البقرة: ٢٣٦]

''وسعت والے پر اس کی طاقت کے مطابق اور تنگی والے پر اس کی طاقت کے مطابق ہے۔''

جب یہ ثابت ہو گیا کہ معین مقدار کے ساتھ کھانے کی مقدار مقرر نہ کرنا ہی حق ہے اور اسی طرح معین مقدار کے ساتھ سالن کی مقدار مقرر نہ کرنا، بلکہ معروف کے ساتھ کفایت کرنا معتبر ہے۔ لہٰذا بیوی وغیرہ کے خرچے میں مرجع و مآل وہ ہے جو سالن میں جنساً، نوعاً اور قدراً اس علاقے کے لوگوں میں معروف ہے، اسی طرح پھلوں میں۔ اس چیز میں کوتاہی کرنا حلال نہیں ہے جو ان کے درمیان متعارف ہو، بشرطیکہ وہ شخص جس کے ذمے یہ خرچہ واجب ہے وہ اتنا مال خرچ کرنے کی طاقت رکھتا ہو۔ اس کشادگی کا بھی یہی حکم ہو گا جو عیدوں وغیرہ میں معمول ہوتی ہے۔ اس میں مثلاً قہوہ اور شیرہ داخل ہے۔ بہر حال شارع علیہ السلام نے معروف کے ساتھ کفایت کی طرف راہنمائی کی ہے، لہٰذا اس جامع اور مفید کلام کے بعد مزید کسی بیان و وضاحت کی گنجایش نہیں رہتی۔

رہا ان کا یہ قول کہ نبی مکرم ﷺ کی طرف سے یہ راہنمائی افتا کے طور پر ہو گی، نہ کہ حکم کے طور پر، تو اس قول کا قائل علمِ ادلہ کا ماہر نہیں ہے اور مسالکِ اجتہاد کا تربیت یافتہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قول بہت بڑی غفلت اور حقیقت سے بہت زیادہ دوری ہے، کیوں کہ نبی مکرم ﷺ نے وہی فتویٰ دیا ہے جو حق اور شریعت کے مطابق ہے۔ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ سنت سے مراد آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں، نہ کہ فقط وہ احکام جو جھگڑے اور جھگڑا کرنے والوں کی حاضری کے بعد ہوتے ہیں۔ اگر سنت انھی احکام کا نام ہو جو اس طریقے کے مطابق ہوں، نہ کہ کسی اور طرح تو وہ (سنت) بندوں پر عشرِ عشیر سے کم ہی میں حجت باقی رہ جائے، کیوں کہ آپ ﷺ کی طرف سے اس طریقے کے مطابق صرف محدود فیصلوں ہی میں حکم صادر ہوا ہے، جیسے حضرمی، زبیر، عبد بن زمعہ اور لعان کرنے والوں کا فیصلہ ہے۔

اگر وہ یہ سوال کریں کہ آج کل قاضیوں کا قدح (مقدار معلوم کرنے کا پیمانہ) کے ذریعے مختلف قسم کے کھانوں سے نفقہ کی مقدار مقرر کرنے کا سبب کیا ہے؟ تو میں کہوں گا: یہ معروف کے ذریعے کفایت کی مقدار مقرر کرنا ہے، کیوں کہ

یہ قدح ایک مہینے تک اکثر اشخاص کے لیے کافی ہوتا ہے، خاص طور پر صنعا جیسے علاقوں میں۔ اس حساب سے ہر ایک کے لیے روزانہ نصف صاع ہوگا اور تیس دنوں کی مجموعی مقدار پندرہ صاع بنے گی اور پندرہ صاع ایک صاع کی کمی کے ساتھ ایک قدح بنتا ہے۔ اس مقدار کے مقرر کرنے میں غالب کا اعتبار کرتے ہوئے معروف کو مدِ نظر رکھا جائے گا، لیکن اگر یہ انکشاف ہو جائے کہ ایک قدح ایک شخص کے لیے ایک مہینے تک اس سبب سے کافی نہیں ہے کہ وہ بسیار خور ہے، تو پھر اس قدح کے ساتھ مقدار مقرر کرنا جائز نہیں ہے جو غالب مقدار ہے، کیوں کہ ایسا کرنے میں اس کفایت کو نظر انداز کیا گیا ہے جس کی طرف شارع علیہ السلام نے راہنمائی کی ہے، جب کہ اس قدح میں کفایت نہیں پائی جاتی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس مسئلے میں دو چیزوں کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے: پہلی: کفایت، دوسری: اس کا دستور کے مطابق ہونا۔ جب کفایت کی مقدار معلوم ہو جائے تو پھر کفایت کی صفات کا مرجع معروف اور دستور ہوگا اور وہ، وہ ہے جو ملک میں غالب ہو۔ اگر کسی شخص کا حال اس مقدار کے اعتبار سے معلوم نہ ہو جو اس کو کفایت کرتی ہے یا اس شخص کے درمیان اور اس کے درمیان جس کے ذمے اس کا خرچہ واجب ہے، اختلاف ہو جائے، تو ایسی صورتِ حال میں اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس چیز کا دعویٰ کرتا ہے جو متعارف ہے، مثلاً: خرچے کا مستحق شخص یہ کہے: مجھے تو دو قدح ہی کافی ہوتے ہیں اور وہ جس پر اس کا خرچہ واجب ہے یہ کہے: اسے صرف ایک قدح ہی کافی ہے تو یہاں پر خرچ کرنے والے کا کلام معتبر ہوگا، کیوں کہ وہ ایسی چیز کا دعویٰ کر رہا ہے جو غالب عادت ہے۔

جب خرچے کے حوالے سے مستحق کا حال معلوم ہو جائے تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، کیوں کہ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ قطعی اور لازمی طور پر کسی مقدارِ معین پر وقوف کرنا جائز نہیں ہے۔ آپ ﷺ کے فرمان: «خذي ما يكفيك بالمعروف» کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ یہ امر صرف کھانے پینے کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ یہ تمام ضروریات کو شامل ہے۔ اس صورت حال میں وہ زائد اشیا جن کی عورت اس انداز میں عادی ہوتی ہے کہ ان کو چھوڑنے پر وہ ضرر یا پریشانی یا تنگی محسوس کرتی ہے، تو وہ اشیا بھی مذکورہ بالا حدیث کے تحت داخل ہوں گی۔ اور یہ بھی اشخاص، اوقات، جگہوں اور احوال کی طرح مختلف ہوں گی، ادویات وغیرہ بھی اس میں داخل ہیں۔ اس کی طرف درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ اشارہ کرتا ہے:

﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

''وہ مرد جس کا بچہ ہے اس کے ذمے معروف طریقے کے مطابق ان (عورتوں) کا کھانا اور کپڑا ہے۔''

یہ آیت نفقات کی انواع میں سے ایک نوع کے بارے میں نص ہے، کیوں کہ خرچ کرنے والے پر وہ رزق واجب ہے جس پر اتفاق کیا گیا ہے اور رزق کا لفظ مذکورہ تمام اشیا کو شامل ہے۔ ''الانتصار'' میں اس کے مولف نے کہا

ہے: امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ حمام کی اجرت، ادویات کی قیمت اور طبیب و ڈاکٹر کی اجرت واجب نہیں ہے، کیوں کہ یہ چیزیں بدن کی حفاظت میں شامل ہیں۔ اسی طرح اجرت پر رکھنے والے کے ذمے گرے ہوئے گھر کی مرمت کروانا واجب نہیں ہے، "الغیث" کے مصنف نے اس میں لکھا ہے: یہ حجت ہے کہ دوا روح کی حفاظت کے لیے ہے، لہٰذا یہ نفقہ کے مشابہ ہے۔ انتھٰی

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں: وہی حق ہے، کیوں کہ وہ آپ ﷺ کے اس فرمان: ((ما یکفیك)) کے عموم کے تحت اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ رِزْقُهُنَّ ﴾ کے تحت داخل ہے۔ چنانچہ پہلا لفظ، لفظ ((ما)) کے اعتبار سے عام ہے اور دوسرا اس لحاظ سے عام ہے کہ وہ مصدر مضاف ہے اور وہ عموم کے صیغوں سے ہے۔ اس کا نفقہ کے بعض مستحقین کے ساتھ اختصاص اس کے ساتھ الحاق سے نہیں روکتا ہے۔ انتھٰی

پیچھے جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کے مجموعے سے یہ معلوم ہوا کہ خرچہ دینے والے پر خرچے کے مستحق کے لیے اتنی مقدار واجب ہے جو دستور کے مطابق کفایت کرنے والی ہو۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خرچے کا معاملہ اس کے سپرد ہوگا جس کو خرچہ دیا جاتا ہے اور وہ از خود اپنا خرچہ لے گا حتیٰ کہ بعض حالات میں اسراف کے ڈر سے اشکال پیدا ہو، بلکہ اس انداز میں گزارے کے مطابق خرچہ دینا مراد ہے جس میں اسراف نہ ہو، جیسا کہ خبر دینے والوں کی خبروں اور تجربہ کار لوگوں کے تجربات کے ذریعے وہ مقدار واضح ہو چکی ہے جو کفایت کرتی ہے اور اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور یہی مفہوم ہے آپ ﷺ کے اس فرمان کا: ((بالمعروف)) یعنی نہ کہ غیر معروف جو اسراف اور بخل ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسا شخص ملے جو واجب خرچہ نہیں دیتا تو ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ ہم خرچے کے مستحق شخص کو یہ اجازت دیں کہ وہ اتنی مقدار میں لے لے جو اسے کفایت کرے، بشرطیکہ وہ سمجھدار لوگوں میں سے ہو اور اگر وہ سمجھدار لوگوں میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ اسراف اور فضول خرچی کرنے والوں میں سے ہے تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اسے خرچہ دینے والے کے مال پر قدرت دیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء: ٦]

"پھر اگر تم ان سے کچھ سمجھ داری معلوم کرو تو ان کے مال ان کے سپرد کر دو۔"

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے مال ان کے سپرد کرنے کے لیے سمجھ داری کو شرط قرار دیا ہے، چہ جائیکہ غیر کا مال ان کی ناسمجھی کی حالت میں ان کے سپرد کر دیا جائے۔

لیکن اگر خرچہ دینے والا سرکش ہو یا خرچہ لینے والا ناسمجھ ہو، تو ہم پر واجب ہے کہ ہم ولی کے ہاتھ سے ناسمجھ کے لیے مال حاصل کریں یا عادل آدمی کے ہاتھ سے۔ بعض تفاسیر میں جو یہ وارد ہوا ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَلَا

تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوٰلَكُمُ ﴾ [النساء: ٥] ''اور بے سمجھوں کو اپنے مال سے نہ دو۔'' میں ﴿السُّفَهَآءَ﴾ سے مراد عورت کو مرد کے مال پر قدرت دینا ہے۔ چنانچہ یہ معنی اس اعتبار سے ہے کہ عورتوں کی جنس غالباً سمجھ داری سے خالی ہوتی ہے۔ ورنہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ناسمجھی عورتوں کے علاوہ میں بھی موجود ہے، جیسے: مجنون، بچے، بیوقوف، کم عقل اور بہت سے وہ جو زیورات میں پلتے اور وہ جھگڑے میں بات واضح کرنے والے نہیں ہیں۔ بلاشبہہ عورتوں میں سے بعض وہ بھی ہیں جن میں وہ رشد و کمال پایا جاتا ہے جو مردوں میں بھی نہیں ہے۔ ان عورتوں میں سے ایک ہند بنت عتبہ ہے جس کا مذکورہ حدیث میں ذکر ہے۔ وہ قریش کی ان باکمال عورتوں میں سے تھیں جو حسنِ عقل اور کمال مہارت و ہوشیاری میں مشہور تھیں، جیسا کہ اس کو وہ شخص سمجھتا ہے جو ان (ہند بنت عتبہ) کی خبروں اور رسول اللہ ﷺ کے اس سے بیعت لیتے وقت ہونے والی گفتگو کو سمجھتا ہے۔ انتہٰی

حاصلِ کلام یہ ہے کہ خرچے میں کفایت کے وجوب کے قول کے درمیان اور اسراف کے حضور کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے، بلکہ معاملہ وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ واللہ أعلم



114

تأدية الوديعة في النكاح بمن اشتهرت بالرضيعة

(رضاعی بہن سے نکاح کرنے کا حکم)

سوال کسی شخص کا ایسی عورت سے نکاح کرنا جس کے بارے میں عورتوں کے درمیان یہ مشہور ہے کہ وہ اس کی دودھ شریک بہن ہے۔ اس شہرت کے بارے میں راجح گمان حاصل نہیں ہے، بلکہ اس خبر کی صحت اور عدمِ صحت کے بارے میں تردد ہے، تو کیا یہ نکاح حرام ہے یا نہیں؟ کیا اس کا حکم سیاہ فام لونڈی کا سا حکم ہے یا نہیں؟

جواب مذکورہ شہرت کے بارے میں ان کو غور وفکر کرنا چاہیے کہ اس کی بنیاد کیا ہے؟ اگر کسی بنیاد پر ٹھہراؤ ممکن ہو تو اس کے موافق عمل کیا جائے گا اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اس شہرت کو کوئی اہمیت دینا اور اس پر اعتماد کرنا لازم نہیں ہے، کیوں کہ بہت سی مشہور چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کی بنیاد محض جھوٹ اور غلط قسم کے خیالات ہوتے ہیں۔ خاص طور پر جب یہ شہرت ان کی طرف سے ہو جو عقل و دین میں ناقص ہیں، جیسے: بہت سے جھوٹ عورتوں کی عقلوں پر چل جاتے ہیں مگر ان کے علاوہ پر نہیں چلتے۔ عورتوں کے درمیان بہت سی ایسی چیزیں مشہور ہوتی ہیں جن کو عقل ونقل کے جائز قرار دینے کا امکان نہیں ہوتا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "الفتح الرباني" میں کہا ہے: قریب کے سالوں میں صنعا میں وہاں کی عورتوں کے ساتھ ایک عجیب وغریب واقعہ پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ان عورتوں میں یہ بات اس حد تک پھیل گئی کہ ان کے غالب حصے پر یہ مخفی نہ رہی کہ فلاں ہفتے میں جمعے کے دن قیامت قائم ہو جائے گی۔ چنانچہ ان عورتوں نے اس دن جلدی سے ناشتہ کیا اور ان میں سے اکثر عورتوں نے زینت والے لباس زیبِ تن کیے اور قیامت کے قائم ہونے کا انتظار کرنے لگیں۔ ہم نے اس سلسلے میں عجیب وغریب چیزوں کا مشاہدہ کیا۔ مردوں کی ایک جماعت نے ہمیں اپنی عورتوں سے متعلق ان عجیب وغریب باتوں کی خبر دی جو اس دن واقع ہوئیں۔ انتھی

جب عورتوں کے دین وعقل کے ناقص ہونے کی صورت حال اس حد کو پہنچی ہوئی ہے تو بعض عورتوں کے ہاں کسی بات کے مشہور ہونے کی بنا پر شرعی حکم کا اثبات کس طرح ممکن ہے؟ محض ایک بے بنیاد شہرت کے ذریعے صحیح نکاح کو ختم کر کے میاں بیوی کے درمیان جدائی کرانا کیسے ممکن ہے؟ جی ہاں! اگر کوئی عادل عورت یہ خبر دے کہ اس

نے فلاں شخص اور فلاں عورت کو دودھ پلایا ہے، تو ہم پر واجب ہو گا کہ ہم اس کی دی ہوئی خبر کے مطابق عمل کریں، کیوں کہ صحیح بخاری میں عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے:

《أَنَّهُ تَزَوَّجَ أُمَّ يَحْيَ بِنْتَ أَبِي إِهَابٍ، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، فَسَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ، فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ وَنَكَحَتْ زَوْجاً غَيْرَهُ》[1]

''انھوں (عقبہ بن حارث) نے ام یحییٰ بنت اہاب سے شادی کی تو ایک عورت آئی اور اس نے کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو انھوں نے نبی مکرم ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کس طرح (تم اس لڑکی سے رشتہ رکھو گے) حالانکہ (اس کے متعلق یہ) کہا گیا؟! تب عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے اسے چھوڑ دیا اور ام یحییٰ نے دوسرے خاوند سے شادی کر لی۔''

اس حدیث میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور بعد والے لوگوں کے درمیان اختلاف ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ صحیح حدیث دو گواہوں کے اعتبار کے ساتھ فیصلہ کرنے والے دلائل کے عموم کو خاص کرنے والی ہو گی، جس طرح کہ یہ اکثر مخالفین کے نزدیک عورتوں کی پردے والی باتوں کے بارے میں عورت کی گواہی کو قبول کرنے کو خاص کرنے والی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کو استحباب پر اور اشتباہ کے گمان سے بچنے پر محمول کرنا مردود ہے، جب کہ یہ خلافِ ظاہر بھی ہے، کیونکہ اس نے نبی مکرم ﷺ سے چار مرتبہ یہ سوال کیا تھا، جیسا کہ یہ بعض روایات میں آتا ہے[2] اور نبی مکرم ﷺ نے ہر مرتبہ یہی کہا تھا: 《کیف وقد قیل》 اور بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ہیں: 《دعها》[3] ''اس کو چھوڑ دے۔'' اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے: 《لا خیر لك فیها》[4] ''تیرے لیے اس (عورت) میں کوئی خیر نہیں ہے۔'' اگر یہ امر احتیاطی ہوتا تو چاہیے تھا کہ آپ اسے طلاق دینے کا حکم دیتے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: بعض اوقات حقائق کے ادراک سے کوتاہی کرنے والا مذکورہ حدیث کی ذمے داری سے بری ہونے کے لیے فقہ کے ایک معروف قاعدے کے ذریعے عذر پیش کرتا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے: ایک گواہ کے قول یا اس کے فعل کی وجہ سے مطلوبہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی، مگر یہ قاعدہ اس شخص کے ہاں بے بنیاد ہے جس کو بحث کی روشنی اور نور حاصل ہے۔ دلائل اس قاعدے کا رد کرتے ہیں۔ من جملہ ان دلائل کے ایک مذکورہ بالا حدیث ہے۔ انتهٰی

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٨)

[2] سنن الدارقطني (١٧٧/٤)

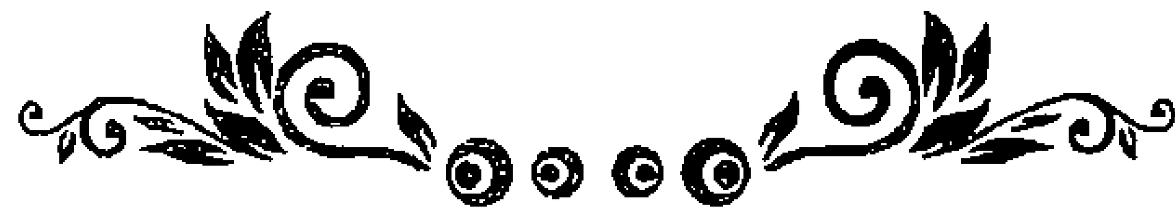
[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨١٦)

[4] سنن الدارقطني (١٧٧/٤)

رہا عورت کی خبر کے ساتھ قبول کو اس بنا پر مقید کرنا کہ خاوند کے لیے گمان کا فائدہ دیتا ہے، مردود ہے۔ باوجود اس کے کہ مذکورہ بالا واقعہ میں نبی مکرم ﷺ نے عقبہ بن حارث سے وضاحت طلب نہیں کی ہے۔ آپ ﷺ نے ان کو یہ نہیں کہا: کیا اس خبر نے تجھے گمان کا فائدہ دیا ہے؟ اگر یہ افادہ معتبر ہوتا تو نبی مکرم ﷺ ضرور اسے بیان فرماتے، کیوں کہ آپ ﷺ کے لیے ضرورت کے وقت بیان کی تاخیر جائز نہیں تھی، حتی کہ انھوں نے کہا ہے: اس کے عدمِ جواز پر اجماع ہے جبکہ حصولِ ظن اخبارِ آحاد کا لازمہ ہے اور یہ ملازمت اصل خبر یا اصل مخبر میں کسی علت کے ساتھ ہی جدا ہوتی ہے۔

علامہ جلال کا ''ضوء النھار'' میں اس حدیث کی یہ علت بیان کرنا، کہ یہ اصول کے خلاف ہے، لہٰذا اس حدیث اور مذکورہ اصول کے درمیان حدیث کو ندب پر محمول کر کے جمع کرنا واجب ہے، کوئی حیثیت نہیں رکھتا، کیوں کہ ہم ان سے سوال کرتے ہیں کہ ان کی اصول سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد وہ دلائل ہیں جو دو (مرد) گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں یا ایک مرد اور مدعی کی قسم کی شرط پر دلالت کرنے والے ہیں تو پھر اصول اور اس حدیث کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے، کیوں کہ حدیث خاص اور یہ دلائل عام ہیں اور اگر اصول سے ان کی مراد کوئی اور چیز ہے تو ان کو اسے بیان کرنا چاہیے تاکہ اس کا جواب دیا جا سکے۔

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



115

رسو السفينة في معنى إبداء الزينة

(فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ کا معنی ومفہوم)

سوال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾[النور: ۳۱] کا معنی ومفہوم کیا ہے؟

جواب اس سے مراد وہ کپڑے اور زیورات ہیں جن کے ذریعے زیب و زینت حاصل کی جاتی ہے اور یہی حقیقی معنی ہے، کیوں کہ انسان کی زینت وہی ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ زینت حاصل کرتا ہے، نہ کہ وہ جس پر وہ اپنے بدن سے زینت کرتا ہے، کیوں کہ یہ مجازی معنی ہے اور ان کے درمیان علاقہ مجاورت کا ہے اور حقیقی معنی مقدم ہے اور یہ اللہ کی کتاب میں وارد ہوا ہے، جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ ﴾ [الأعراف: ۳۱] ''ہر نماز کے وقت اپنی زینت لے لو۔''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور: ۳۱]

''اور وہ (عورتیں) اپنے پاؤں (زور زور سے) زمین پر مارتی ہوئی نہ چلا کریں کہ اپنی جو زینت انھوں نے چھپا رکھی ہے وہ (لوگوں کو) معلوم ہو جائے۔''

ان دونوں آیتوں میں زینت سے مراد یہی ہے جس کے ذریعے زینت کی جاتی ہے، نہ کہ وہ جس پر زینت کی جاتی ہے۔ پہلی آیت تو ظاہر ہے اور دوسری آیت تو وہ اس طرح کہ پاؤں (زمین پر) مارنے سے پازیب وغیرہ کے بجنے کی آواز متاثر کرتی ہے۔ چنانچہ یہ عورت پر موجود زیورات کے جاننے کا سبب بنتا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ پاؤں کو (زمین پر) مارنا زینت والی جگہ کے ظہور کا سبب بنے، کیوں کہ اس کا ظاہر ہونا متاثر نہیں کرتا، بلکہ پاؤں کے اوپر کے کپڑوں کا ہٹنا متاثر کرتا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾[النور: ۳۱] ''مگر جو اس میں سے ظاہر ہو جائے۔'' کے ساتھ استثنا کا معنی یہ ہوگا کہ وہ چادر جس کو عورت اوڑھے ہوئے ہے اس کے اظہار (ہٹنے) سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ ممنوع ہوتا، تو اس سے یہ لازم آتا کہ عورت ایسی جگہ پر

ظاہر نہ ہو جہاں مردوں میں سے کوئی اس کو مطلق طور پر دیکھتا ہے، اس لیے کہ جب وہ ظاہر ہوگی تو اس پر کپڑے کا ہونا ضروری ہے اور وہ کپڑا ان کپڑوں کے اوپر ہوگا جن کو وہ پہنے ہوئے ہے اگرچہ وہ ہزار کپڑے پہن لے۔

جو کچھ زینت سے ظاہر ہوتا ہے اس کا جائز نہ ہونا فرض کیا گیا ہے اور ظاہر ہونے والی چیز وہ چادر ہے جس کو وہ اوڑھے ہوئے ہے۔ چنانچہ یہ ایک ایسی چیز کی تکلیف ہوگی جس کی انسان طاقت نہیں رکھتا، نیز یہ آپ ﷺ اور آپ کے دور کے لوگوں کے یہاں جو چیز معروف تھی اس کے برخلاف ہوگی۔ چنانچہ اس دور میں عورتیں برقعے پہن کر اور چادر اوڑھ کر مردوں کے سامنے ہوتی تھیں۔ جب زنیت کا حقیقی معنی یہ ہوا جو اس سے ظاہر ہو، تو مجازی معنی، جو زینت کی جگہیں ہیں، کی طرف کسی دلیل کے ساتھ ہی جایا جائے گا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے اس آیت کی تفسیر زینت والی جگہیں کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا ان میں سے کسی نے یہ کہا ہے: اس سے مراد چہرہ اور ہتھیلیاں ہے۔ کسی نے کہا ہے: قدم اور ہتھیلیاں مراد ہے اور ان میں سے کئی لوگوں نے اس کے علاوہ بھی تفسیر بیان کی ہے اور وہ کتاب اللہ کے معانی کو زیادہ جاننے والے ہیں۔ چنانچہ یہ آیت اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کی حرمت پر دلیل نہیں ہوگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ قُلْ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ ﴾ [النور: ۳۰]

''مومن مردوں سے کہہ دے اپنی کچھ نگاہیں نیچی رکھیں۔''

چنانچہ بلاشبہہ اس نے اس چیز کا ذکر نہیں کیا جس سے نگاہ پست رکھنی فرض ہے، یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حذف عموم کا پتا دیتا ہے، کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ تبعیض پر دلالت کرنے والے لفظ، جو ''من'' ہے، کا لانا اس بات کے لیے مفید ہے کہ جو نیچے رکھنا واجب ہے وہ بعض نگاہوں کا نیچے رکھنا ہے، یعنی بعض وہ چیزیں جو نگاہوں سے صادر ہوتی ہیں اور وہ نظر ہے نہ کہ بعض دوسری چیزیں، اور بعض نظر کا جواز بعض منظور کے جواز کو مستلزم ہے۔ جائز اور ناجائز کی تعیین پر کوئی دلیل قائم نہ ہوئی۔ پردے کی آیت کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے جو اس آیت کے رسول ﷺ کی ازواجِ مطہرات کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ رہا آپ ﷺ کا فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کے چہرے کو خثعم قبیلے کی عورت سے پھیرنا، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ اس سے شہوت بھڑکنے کا گمان تھا، جیسا کہ آپ ﷺ کا درج ذیل فرمان اس پر دلالت کرتا ہے:

((شَابٌّ وَ شَابَّةٌ خَشِیْنَا اَنْ یَّدْخُلَ الشَّیْطَانُ بَیْنَهُمَا))[1]

''ایک نوجوان مرد اور ایک نوجوان عورت ہے، ہمیں ڈر لگا کہ کہیں شیطان ان کے درمیان کود نہ پڑے۔''

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٤٤٢) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٣٣٤)

لہٰذا آپ ﷺ نے اس عورت کو اپنا چہرہ ڈھانپنے کا حکم نہ دیا، درآنحالیکہ وہ اس مجمعے میں موجود تھی، اگر چہرے کو چھپانا واجب ہوتا تو آپ ﷺ اس عورت کو کہتے: پردہ کرو اور آپ ﷺ نہ خود اس کی طرف دیکھتے اور نہ کوئی اور دیکھتا۔ چنانچہ فضل کے چہرے کو پھیرنے کو اس مفہوم پر محمول کرنا جو ہم نے ذکر کیا ہے، ضروری ہے، نظر بازی سے بچنے کے بارے میں وارد ہونے والی تمام احادیث کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔

رہا یہ کہنا کہ فضل اور خثعم قبیلے کی عورت کا قصہ پردے کی آیت اترنے سے پہلے کا ہے، شدید غفلت کا نتیجہ ہے۔ بلاشبہہ فضل رضی اللہ عنہ کا قصہ حجۃ الوداع کے موقعے پر پیش آیا اور یہ حج پردے کی آیت کے نازل ہونے کے طویل مدت بعد وقوع پذیر ہوا، کیوں کہ پردے کی آیت، زینب رضی اللہ عنہا کے نکاح کے موقعے پر نازل ہوئی۔ پھر اگر تم یہ کہو: نکاح کا پیغام بھیجنے والے کے لیے (دیکھنے کی) رخصت والی احادیث کہ وہ اس عورت کو دیکھے جس کو اس نے نکاح کا پیغام دیا ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے کے دیکھنے کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ تو میں کہوں گا: صحیح اور مرفوع احادیث میں: ((رخص)) کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان میں زیادہ سے زیادہ محض دیکھنے کی اجازت ہے، پھر اگر تم کہو: امِ سلمہ اور میمونہ رضی اللہ عنہما کو ابن مکتوم رضی اللہ عنہ کی طرف دیکھنے سے منع کرنے والی حدیث:

((أَفَعَمْيَاوَانِ أَنْتُمَا)) [1] ''کیا تم بھی اندھی ہو؟''

(کا کیا کرو گے؟) تو میں کہوں گا: وہ نبی مکرم ﷺ کی بیویوں کے ساتھ مختص ہے، جیسا کہ آپ ﷺ کا فاطمہ بنت قیس کو ان کے ہاں عدت گزارنے کی اجازت دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((إِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمىٰ تَضَعِيْنَ ثِيَابَكِ عِنْدَهُ)) [2]

''بلاشبہہ وہ نابینا آدمی ہیں، تم اس کے ہاں اپنے کپڑے اتار سکو گی۔''

ہمارے شیخ شوکانی رحمہ اللہ نے ''منتقیٰ'' کی شرح میں اس کو بیان کیا ہے، بغیر شہوت کے اجنبی عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کے جواز پر دلالت کرنے والا آپ ﷺ کا درج ذیل فرمان بھی ہے:

((إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيْضَ لَمْ يَصْلُحْ لَهَا أَنْ يُّرىٰ مِنْهَا إِلَّا هٰذَا وَهٰذَا، وَأَشَارَ إِلىٰ وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ)) (أخرجه أبو داود عن عائشة وفيه مقال) [3]

''جب بچی جوان ہو جائے تو جائز نہیں ہے کہ اس سے کچھ نظر آئے سوائے اس کے اور اس کے اور آپ ﷺ نے اپنے چہرے اور ہاتھوں کی طرف اشارہ کیا۔''

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٧٩)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١١٢)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٠٤)

اسی طرح کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی جو محرم کی عورتِ مغلظہ، یعنی اگلی اور پچھلی شرم گاہ اور ان کے متصل حصے کے علاوہ کسی حصے کو دیکھنے کے عدمِ جواز پر دلالت کرتی ہو۔ بظاہر ان کو چھوڑ کر بقیہ حصوں کے دیکھنے کا جواز ہی ہے۔ ان (شرم گاہوں) کو دیکھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ ایسے دلائل ثابت ہیں جو مرد کے مرد (کی شرم گاہوں) کو دیکھنے کی حرمت پر دلالت کرتے ہیں، چہ جائیکہ کہ مرد اپنی محرم عورت (کی شرم گاہوں) کو دیکھے۔ جو شخص اس کے علاوہ کوئی اور موقف رکھتا ہے اس کے ذمے ہے کہ وہ اس کی دلیل پیش کرے۔ اس کے لیے وہ دلیل پیش کرنا درست نہیں ہے جس میں محارم کے زینت والی جگہ کو دیکھنے کا جواز وارد ہوا ہے، کیوں کہ وہ اس کے علاوہ کی نفی نہیں کرتی۔

رہا خاوند کا اپنی بیوی کے پاس بغیر اطلاع دیے جانا تو آپ ﷺ سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ اپنے اصحاب کو رات کے وقت اپنے اہل کے پاس جانے سے منع کیا کرتے تھے، پھر آپ ﷺ نے اس کا سبب یہ بیان کیا کہ پراگندہ بالوں والی کنگھی کر لے اور جس کا خاوند غائب رہا ہے وہ غیر ضروری بالوں کی صفائی کر لے، جیسا کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں یہ ثابت ہے۔[1] آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ اپنے اہل کے پاس رات کو نہیں آتے تھے۔ اس کی علت صرف یہی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان ایک دوسرے کو غیر مناسب حالت میں دیکھ کر نفرت پیدا نہ ہو۔

بغیر اطلاع کے میاں بیوی میں سے کسی ایک کا دوسرے پر داخل ہونا واقع ہو رہا ہے، جب کہ اطلاع دینا محکم ہے، لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا ہے، جیسا کہ علامہ زمخشری رحمہ اللہ نے "الکشاف" میں کہا ہے: اس میں اتنی کوتاہی اور تساہل ہوتا گیا ہے، حتی کہ یہ حکم منسوخ کی طرح ہو گیا ہے۔ ابوابِ شریعت میں سے کئی ایک ایسے دروازے ہیں جو مہجور و متروک ہو چکے ہیں، جس پر شاذ و نادر لوگ ہی عمل کرتے ہیں۔ عوام کا غالب حصہ اس کو ناپسند کرتا ہے، حتی کہ وہ ایسا ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشروع کیے ہوئے کام کو کرنے کے بعد یوں سمجھتا ہے گویا کہ وہ کسی کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہے۔ جیسے جیسے قیامت قریب ہوتی جائے گی معاملہ ایسے ہی ہوتا جائے گا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں کہا ہے: تم پر یہ مخفی نہ رہے کہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کی حرمت کے دلائل کتاب و سنت میں ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ کتاب اللہ سے ایک دلیل درج ذیل ہے:

﴿ قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ﴾ [النور: ٣٠]

"مومن مردوں سے کہہ دے اپنی کچھ نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ ہے، بے شک اللہ اس سے پوری طرح باخبر ہے جو وہ کرتے ہیں۔"

اور اس کے بعد والی آیت:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٩١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٥)

﴿ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ ﴾ [النور: ٣١]

''اور مومن عورتوں سے کہہ دے اپنی کچھ نگاہیں نیچی رکھیں۔''

اس آیت کی تفسیر میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں میں سے کلام کرنے والوں کا کلام معروف ہے اور وہ تفسیر و حدیث کی کتابوں میں منقول ہے۔ ان میں سے ایک دلیل وہ ہے جو کتابِ عزیز میں پردے کے بارے میں عموماً اور خصوصاً وارد ہوئی ہے، جن میں سے ایک اللہ عزوجل کا درج ذیل فرمان ہے:

﴿ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [النور: ٣١]

''اور اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں مگر جو اس میں سے ظاہر ہو جائے۔''

اور مندرجہ ذیل ارشاد ہے:

﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِيْ لَا يَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجٰتٍۭ بِزِيْنَةٍ ۭ وَاَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ﴾ [النور: ٦٠]

''اور عورتوں میں سے بیٹھ رہنے والیاں، جو نکاح کی امید نہیں رکھتیں سو ان پر کوئی گناہ نہیں کہ اپنے کپڑے اتار دیں، جب وہ کسی قسم کی زینت ظاہر کرنے والی نہ ہوں اور یہ بات کہ (اس سے بھی) بچیں ان کے لیے زیادہ اچھی ہے اور اللہ تعالیٰ سب کچھ سننے والا سب کچھ جاننے والا ہے۔''

چنانچہ بلاشبہہ ان کی تخصیص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے علاوہ کا حکم ان کے حکم کے برخلاف ہے۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ﴾ [الأحزاب: ٥٩]

''وہ اپنی چادروں کا کچھ حصہ اپنے آپ پر لٹکا لیا کریں۔''

اس سے ایک اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰي جُيُوْبِهِنَّ ﴾ [النور: ٣١] ''اور اپنی اوڑھنیاں اپنے گریبانوں پر ڈالے رہیں۔''

یقیناً صحیح میں ثابت ہے:

((إِنَّ هٰذِهِ الْآيَةَ لَمَّا نَزَلَتْ قَالَتْ عَائِشَةُ: رَحِمَ اللّٰهُ نِسَاءَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأُوَلِ لَمَّا أَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰي جُيُوْبِهِنَّ ﴾ شَقَقْنَ مُرُوْطَهُنَّ فَاخْتَمَرْنَ بِهَا))

''بلاشبہہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: اللہ تعالیٰ سابق مہاجر خواتین پر رحم فرمائے، جب اللہ تعالیٰ کا یہ حکم نازل ہوا: ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰي جُيُوْبِهِنَّ ﴾ تو انھوں نے اپنی چادریں پھاڑ کر اپنی اوڑھنیاں بنا لیں۔''

یعنی انھوں نے اپنے چہرے اور اس سے متصل اعضا ڈھانپ لیے، اس میں سے اللہ تعالیٰ کا ایک فرمان درج ذیل ہے:

﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور:۳۱]

''اور اپنے پاؤں (زمین پر) نہ ماریں تا کہ ان کی وہ زینت معلوم ہو جو وہ چھپاتی ہیں۔''

چنانچہ یہ آیات عورتوں کے پردہ کرنے اور ان کی طرف دیکھنے کے حرام ہونے کے وجوب پر کمال دلالت کرنے والی ہیں۔ رہی وہ احادیث جو عورتوں کی طرف دیکھنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں وہ بہت زیادہ ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: عورتوں کی طرف دیکھنے سے ڈرانا، اس کے انجامِ بد اور بہت بڑے بگاڑ پر متنبہ کرنا اور اس بات کی صراحت کرنا کہ پہلی نظر معاف ہے اور دوسری نظر دیکھنے والے پر ناجائز ہے۔ اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں جن کے ذکر کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔ عورتوں کا مردوں کو دیکھنا اسی طرح حرام ہے جس طرح مردوں کا عورتوں کو دیکھنا حرام ہے، کیوں کہ عورتوں کو بھی مردوں کی طرح اپنی نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اور نیز حدیث میں یہ آتا ہے: ((أفعمياوان أنتما))[1] ''کیا تم بھی اندھی ہو؟'' انتہیٰ

نیز انھوں نے کہا ہے: نکاح کا پیغام بھیجنے والے کے لیے سنت و حدیث میں مخطوبہ (جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو) کو دیکھنے کے جواز کا بیان آیا ہے۔ رہا طبیب و ڈاکٹر، گواہ اور حاکم تو ان کے دیکھنے پر اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ کیسے منقول ہے۔ پھر اگر یہ صحیح ہو تو یہ اس بنا پر ہے کہ مذکورہ افراد کے لیے اس کو دیکھنے کی گنجایش ہے اور یہ اس وجہ سے کہ گواہ یا ڈاکٹر یا حاکم عورتوں کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ اس چیز کی طرف دیکھیں جس کو دیکھنے کی ضرورت ہے، پھر وہ اسے دیکھ کر ان کو بتائے۔ لہٰذا بلاشبہہ اس میں یہ چیز ہے جو حرام نظر سے بے پروا کرتی ہے، باوجود اس کے کہ یہ بقدرِ ضرورت پر موقوف ہے، اگرچہ ان کی طرف دیکھنے کے بغیر ہو۔[2] انتہیٰ واللہ أعلم



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٧٩)

[2] السيل الجرار (٧٤٠/١، ٧٤١)

116

الأنوار اللوائح في حكم حط الجوائح

(آفات سے نقصان کی تلافی کرانے کا حکم)

سوال آفات سے نقصان کی تلافی کرانے کا کیا حکم ہے؟

جواب صحیح مسلم وغیرہ میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ» [1]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے آفات سے نقصان کی تلافی کرانے کا حکم دیا۔''

امام احمد، نسائی اور ابو داود رحمہ اللہ کے ہاں یہ روایت ان الفاظ میں مروی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ الْجَوَائِحِ» [2] ''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے آفات سے نقصان کی تلافی کرائی۔''

ان دونوں حدیثوں کے الفاظ عموم کے صیغوں سے ہیں، چنانچہ یہ ہر آفت کو شامل ہیں۔ ''جائحۃ'' اس آفت کو کہتے ہیں جو کھیت یا پھل کو پہنچتی ہے۔ اس پر اجماع ہے کہ اولا، قحط سالی، بارش نہ ہونا اور ہر آسمانی آفت ''جوائح'' کے عموم کے تحت داخل ہے، البتہ ان آفتوں کے بارے میں اختلاف ہے جو لوگوں کی طرف سے پہنچتی ہیں، مثلاً: چوری اور کھیتی کو خراب کرنا وغیرہ۔

جب آفتوں کا عموم ثابت ہو چکا تو اس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو آفت زدہ ہوتی ہے، خواہ یہ آفت عینِ مبیع (قابلِ فروخت شے) کو پہنچے، جیسے: کسی شخص نے غلہ یا پھل بیچے، تو قبل اس کے کہ خریدار اس سے فائدہ اٹھاتا اس کو آفت نے آن لیا۔ یا یہ آفت اس شے سے مطلوب فائدے اور مقصود منفعت کو پہنچے، جیسے: کسی شخص نے کھیتی باڑی کے لیے زمین اجرت پر دی یا پینے کے لیے پانی دیا یا پھل کھانے کے لیے باغ دیا، تو اس کھیتی یا اس پھل کو ایسی آفت پہنچی جس نے سب کچھ کو یا بعض کو تباہ کر دیا، تو بلاشبہ ''جوائح'' کا لفظ ان تمام امور کو شامل ہے اور وہ چیز جس کو یہ آفت پہنچی وہ اس کے عموم کے تحت داخل ہے۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٤)

[2] مسند أحمد (٣٠٩/٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٥٢٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣٧٤)

بعض وہ اشیا جن کو یہ عموم شامل ہے ان کی صراحت کرنا، جس طرح بعض احادیث میں ان الفاظ کے ساتھ صراحت آئی ہے:

«إِنْ بِعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَراً فَأَصَابَتْهَا جَائِحَةٌ فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئاً، بِمَا تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؟» (أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه)[1]

"اگر تم اپنے (مسلمان) بھائی کو پھل فروخت کرو، پھر اس پر آفت آ جائے، تو تمھارے لیے اس سے (اس کی قیمت میں سے) کچھ لینا حلال نہیں ہے، تم ناحق اپنے بھائی کا مال کس وجہ سے لو گے؟"

ایک حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

«إِذَا مَنَعَ اللّٰهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ تَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيكَ؟» (أخرجه البخاري ومسلم)[2]

"اگر اللہ تعالیٰ پھل روک دے، تو تم کس بنا پر اپنے بھائی کا مال حلال سمجھتے ہو؟"

ان منصوص اشیا کے علاوہ چیزوں کو آفتوں کے شمول کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ اصول میں تمام اہلِ علم کے ہاں، سوائے اس کے جس کی بات کا اعتبار نہیں ہے، ثابت ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بعض افرادِ عامہ کی صراحت عموم کی تخصیص کو واجب نہیں کرتی ہے۔ بخاری و مسلم کی روایت میں، جس کے الفاظ یہ ہیں: «إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك؟»[3] اس موقف کی تائید ہے جس کو ہم نے ثابت کیا ہے۔ جس شخص نے زراعت کے لیے زمین اجرت پر دی یا پھل کھانے کے لیے باغ دیا یا پینے کے لیے پانی دیا، ناگہانی آفت آئی اور اس نے اس زراعت اور پھل کو تباہ کر دیا، تو اس کو وہی کہا جائے گا جو صادق و مصدوق ﷺ نے اس کو کہا: «إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك؟» حدیث کے الفاظ «الثمرة» اور: «مال أخيك» میں جو عموم ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے۔ چنانچہ یہ پھلوں کی فروخت میں سبب کے وارد ہونے کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا، جیسا کہ جماہیر کا مذہب ہے، بلکہ تمام کا موقف ہے سوائے اس کے جس کے موقف کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

یہاں آفتوں کا عموم، پھلوں کا عموم اور (اپنے مسلمان) بھائی کے مال کا عموم ثابت ہوا۔ یہ عموم ہر اس آفت کے نقصان کی تلافی کرنے کا تقاضا کرتا ہے جو آفت غلے اور پھل کو تباہ کر دے۔ اسی طرح وہ بعض نقصان کی تلافی کا تقاضا کرتا ہے، اگر آفت نے بعض مال کا نقصان کیا ہو نہ کہ کل کا۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ فروخت کردہ چیز

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٤٧٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٥٢٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٢١٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٥)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٥٥)

زمینی پیداوار (غلہ وغیرہ) ہو یا پھل یا وہ فروخت کردہ چیز پیداوار یا پھل سے مقصود منفعت ہو، مثلاً: زمین اور پانی کو کھیتی اور پھل کے لیے اجرت پر دینا پھر مقصود منفعت کو آفت پہنچے اور یہ عدمِ فرق بطریقِ اولیٰ ثابت ہے جس کی تفصیل و بیان کچھ یوں ہے:

پہلا بیان: کھیتی یا پھل کا فروخت کنندہ خریدار پر اس کی ذمے داریاں عائد کرتا ہے، جن میں کھیت کو جوتنا، اس میں بیج ڈالنا، درختوں پر محنت، پھل اتارنے کی مشقت، چاہے وہ کھیتی ہو یا پھل، سب اس میں شامل ہے۔ جب اس طرح کی صورت حال میں آفت کے نقصان کی تلافی ثابت ہوچکی جس میں آفت زدہ شخص پر بہت سی ذمے داریاں، اولاً زمین میں اور ثانیاً پیداوار اور پھل میں، عائد تھیں۔ تو نقصان کی یہ تلافی زمین سے متعلق ذمے داریوں کے بغیر صرف زمین یا پانی کو اجرت پر دینے میں کیوں نہ ثابت ہوگی؟ جب کہ یہاں اس نے نہ بیج بویا اور نہ کوئی محنت کی جو کھیتی یا پھل کی نشو ونما کو واجب کرتی ہو۔ اس کے باوجود کہ وہ یہ جانتا ہے کہ اس اجرت پر دینے سے مقصود محض کھیتی یا پھل ہے جو آفت کے سبب سے نہ کہ کسی اور سبب سے ضائع ہوگئے۔ یہ ہے وہ چیز جس کا نام اہلِ اصول ''فحوائے کلام'' رکھتے ہیں۔ اس کے معمول بہ ہونے پر اجماع ہے۔ اس میں اس شخص نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے جس نے بعض مفاہیم پر عمل میں اختلاف کیا ہے اور نہ ہی اس نے جس نے قیاس کی بعض انواع پر عمل میں اختلاف کیا ہے۔

دوسرا بیان: بلاشبہہ نفسِ پیداوار اور نفسِ پھل میں، جس کو فروخت کنندہ نے فروخت کیا اور وہ فروخت شدہ چیز پیداوار اور پھل بن گئی، واقع ہونے والی آفت کے نقصان کی تلافی میں کرائے پر لینے والے کو فائدہ پہنچتا ہے، جو کاشت کاری کے لیے زمین یا پھلوں کے لیے پانی اجرت پر دینے کی محض قیمت سے زیادہ ہے۔ یہ فائدہ اجرت پر لینے والے کو زمین پر کاشتکاری کرنے، بیج بونے اور پیداوار و پھل حاصل کرنے کے لیے محنت کرنے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کو ہر عقل مند شخص سمجھتا ہے۔ ہر عاقل کو یہ معلوم ہے کہ زمین یا پانی اجرت پر لینے سے مقصود پیداوار یا پھل کا فائدہ حاصل کرنا ہے جس پر اجرت مرتب ہوتی ہے۔ چنانچہ اجرت پر لی ہوئی اشیا میں آفات کی تلافی کا داخل ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا بہ نسبت ان چیزوں میں داخل ہونے کے جو پیداوار یا پھل ہوگئیں اور انھیں آفت و مصیبت پہنچی ہے۔ جو شخص یہ نہیں سمجھتا وہ کلام کے مدلولات کو اس طرح نہیں سمجھتا جس طرح ان کو سمجھنا لائق ہے۔

آفتوں کے عموم کے ذریعے اور: ((بما تستحل مال أخيك؟)) کے عموم کے ذریعے ہر استدلال کسی دوسری دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ یہ دونوں دلیلیں مستدلہ ہیں۔ دلیل کا مدلول پر صادق آنا لغوی اور شرعی طور پر صادق آنا ہے۔

اس صدق میں صرف اسی نے اختلاف کیا ہے جو حقائق کو نہیں سمجھتا، استدلال کی کیفیت اور احتجاج کے طریقے کو نہیں جانتا، کیوں کہ یہ اختلاف تو صرف اسباب پر جمود کے ساتھ ہی پیدا ہوتا ہے اور یہ جمود اس شخص کی طرف سے واقع نہیں ہوتا جو عارف ہے یا یہ اختلاف بغیر حقیقی مخصص کے تخصیص پر جمود کے ذریعے پیدا ہوتا ہے جبکہ وہ تو صرف افرادِ عامہ کی صراحت و وضاحت ہے۔

یہاں پر اگر کوئی اعیان اور منافع کے درمیان فرق کی بات کرے تو اس کی یہ بات، اس کے باوصف کہ یہ ایسے شخص کی بات ہے جو حقائق کو سمجھنے کی قدرت نہیں رکھتا، لغوی اور شرعی اصطلاح میں فاحش غلطی ہے، کیوں کہ اعیان سے مراد وہی منافع ہیں جو ان اعیان پر مرتب ہوتے ہیں، جس طرح منافع سے مراد وہی فوائد ہیں جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔ کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ محض کسی چیز کے تسمیے پر اس کے حلال یا حرام ہونے کی بنیاد رکھے۔ خاص طور پر جب وہ تسمیہ کسی قوم کے یہاں رونما ہوتا ہے۔ ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ جب کوئی قوم کسی حرام چیز کا نام حلال رکھنے پر یا حلال چیز کا نام حرام رکھنے پر اتفاق کر لے، تو وہ چیز جس پر اتفاق کر لیا گیا ہے، اس قوم کے اتفاق کرنے کے مطابق وہ حلال یا حرام ٹھہرے۔ جب کہ ضرورتِ دینیہ کے ساتھ لازم باطل ہے اور اسی طرح ملزوم۔ جس طرح اس آفت کے نقصان کی تلافی کرنا واجب ہے، اسی طرح غیر کاشت شدہ زمین سے زکات لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ سنتِ مطہرہ کا علم رکھنے والے لوگوں نے اس کی صراحت کی ہے۔

وفي هذا المقدار كفاية، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



117

مرآة الصفا في بيان بيع عقد الوفا

(بیعِ وفا رہن ہے نہ کہ بیع)

سوال بیع وفا کا عقد جائز ہے یا نہیں؟

جواب اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ ''در مختار'' اور ''غرر'' میں اس کی کیفیت یوں مذکور ہے: کسی چیز کو کسی شخص کے ہاتھ مثلاً ایک ہزار دینار کے عوض اس شرط پر بیچنا کہ جب وہ اس چیز کو واپس کر دے گا، تو بیچنے والا اس کی رقم واپس کر دے گا۔ شافعیہ اس کو ''رھنِ معاد'' کہتے ہیں۔ مصر میں اس کا نام ''بیع الأمانة'' رکھتے ہیں اور شام والے اس کو ''بیع الإطاعة'' کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک یہ بیع، رہن ہے۔ اس صورت حال میں اس کے زوائد اور منافع بحکمِ حدیث: ((لَهُ غُنْمُهُ وَ عَلَيْهِ غُرْمُهُ))[1]

''اس کے لیے اس کا نفع اور اس کے ذمے اس کا نقصان ہوگا۔''

''جواہر الفتاوی'' میں ہے: یہ قول صحیح ہے۔ فتاوی خیر الدین رملی میں ہے: اکثر کا یہی موقف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ بیع ہے، رہن نہیں ہے۔ متقدمین اور متاخرین مشائخ کی ایک جماعت نے لوگوں کی ضرورت اور سود سے محفوظ رہنے کی خاطر اس قول کو اختیار کیا ہے، لیکن اگر اس عقد میں استرداد کی شرط عائد کی جائے، تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ حدیث میں عقدِ بیع میں شرط لگائے جانے سے منع فرمایا ہے۔[2] شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے لکھا ہے: اگرچہ بعض فتاوی میں اس کو جائز رکھا گیا ہے، لیکن ہمارے نزدیک عدمِ جواز راجح ہے۔ درحقیقت یہ عقد، عقدِ رہن ہے، جو عقدِ بیع کے مخالف فاسد شرط کی وجہ سے فاسد ہو گیا ہے۔ واللّٰہ أعلم



[1] سنن الدارقطني (۳/۳۲، ۳۳) المستدرك للحاكم (۲/۵۸) مراسيل أبي داود (۱٦٤) یہ روایت مرسل ہونے کی بنا پر ضعیف ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: الإرواء الغليل (۵/۲۳۹)

[2] المعجم الأوسط (۱/۲٦٤) یہ روایت سخت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۴۹۱)

118

تنویر الدجا بمنع بیع الرجا

(بیعِ رجا کا حکم)

سوال بیعِ رجا صحیح ہے یا نہیں؟

جواب بیعِ رجا کی متعدد صورتیں ہیں۔ بعض صورتوں میں رقم کی اس مقدار پر سود لینے کا قصد و ارادہ ہوتا ہے جس رقم کے ساتھ قرض کا لین دین کیا گیا ہے اور یہ صورت اسی طرح قطعی طور پر باطل اور حرام ہے جس طرح کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے ایک مدت کے لیے ایک سو درہم قرض طلب کرتا ہے اور قرض دینے والا اس رقم سے زائد ہی لینے پر راضی ہوتا ہے اور دونوں کا ارادہ سود کے گناہ سے بچنے کا ہوتا ہے، تو قرض طلب کرنے والا قرض دینے والے کو اپنی زمین سو درہم کی فروخت کر دیتا ہے۔ قرض لینے والے نے تو سو درہم کا قرض لیا ہے۔ وہ اس کے عوض میں قرض دینے والے کو اس زمین کا غلہ عطا کر دیتا ہے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے۔ اس عمل سے ان کی مراد خرید و فروخت نہیں ہوتی جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہوئی ہے، بلکہ ان کی مراد مذکورہ غرض (یعنی سود کا لین دین کرنا) ہوتی ہے، تو بلاشبہہ بیع کی یہ صورت حرام ہے اور ہر مسلمان پر اس کا انکار کرنا واجب ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسی چیز کی طرف لے جاتی ہے جو شرعاً حرام ہے۔ یہ چیز دراصل قرض کے ذریعے فائدہ اٹھانا اور اس کے ساتھ نفع حاصل کرنا ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے قرض دار سے تحفہ وغیرہ قبول کرنے سے بھی منع کیا ہے، چہ جائیکہ یہ صورت جس کی ابتدا ہی میں (تحفہ وغیرہ لینے پر) اتفاق کیا گیا ہو۔ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بیان کیا ہے کہ ان سے ایک ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جو اپنے بھائی کو بطور قرض مال دیتا ہے، پھر وہ (مقروض) اسے کچھ تحفہ دے دیتا ہے تو انس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضاً فَأَهْدیٰ لَهُ، أَوْ حَمَلَهُ عَلَی الدَّابَّةِ فَلَا يَرْكَبْهَا وَلَا يَقْبَلْهُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ جَریٰ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُ قَبْلَ ذٰلِكَ»[1]

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤٣٣) سنن البيهقي الكبرىٰ (٥/٣٥٠) اس کی سند میں راوی کمزور اور مجہول ہیں اور سند میں اضطراب ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١١٦٢)

''تم میں سے کوئی شخص جب (کسی کو) قرض دے، پھر (مقروض) اسے تحفہ دے یا سواری کے لیے جانور پیش کرے تو (قرض خواہ کو چاہیے کہ) وہ اس پر سواری کرے اور نہ وہ (تحفہ) ہی قبول کرے، سوائے اس کے کہ ان دونوں میں پہلے سے (تحفے تحائف کا) یہ سلسلہ جاری ہو۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں انس رضی اللہ عنہ ہی سے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِذَا أَقْرَضَ فَلَا يَأْخُذْ هَدِيَّةً))

''جب وہ (کسی کو) قرض دے تو وہ (اس مقروض سے) تحفہ قبول نہ کرے۔''

ابو بردہ سے مروی ہے، انھوں نے ابوموسی رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے، انھوں نے فرمایا:

((قَدِمْتُ الْمَدِيْنَةَ فَلَقِيْتُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ سَلَامٍ، فَقَالَ لِيْ: إِنَّكَ بِأَرْضٍ الرِّبَا بِهَا فَاشٍ، فَإِذَا كَانَ لَكَ عَلٰى رَجُلٍ حَقٌّ فَأَهْدٰى إِلَيْكَ حِمْلَ تِبْنٍ، أَوْ حِمْلَ شَعِيْرٍ، أَوْ قَتٍّ فَلَا تَأْخُذْهُ، فَإِنَّهُ رِبًا)) (رواه البخاري في صحيحه)[1]

''میں مدینے گیا تو میں نے عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملاقات کی تو انھوں نے فرمایا: تم ایسے ملک میں رہتے ہو جہاں سود عام ہے۔ جب تمھارا کسی آدمی پر کوئی حق ہو اور وہ گھاس کا ایک گٹھا یا جو یا جنگلی ہرے چارے کا ایک گٹھا بطور ہدیہ بھیجے تو اسے نہ لو، کیوں کہ وہ سود ہے۔''

قرض ادا کرنے کے بعد کسی موافقت اور مدت وغیرہ میں نرمی کے لالچ کے بغیر مقروض کا اپنے دل کی خوشی سے کچھ زیادہ دینے کا جواز مذکورہ بالا حدیث کے مخالف نہیں ہے، جیسا کہ بخاری و مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سِنٌّ مِنَ الْإِبِلِ، فَجَاءَ يَتَقَاضَاهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَعْطُوْهُ، فَطَلَبُوْا سِنَّهُ فَلَمْ يَجِدُوْا إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا، فَقَالَ: أَعْطُوْهُ: فَقَالَ: أَوْفَيْتَنِيْ أَوْفَاكَ اللّٰهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ خَيْرَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً))[2]

''ایک شخص کو نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک خاص عمر کا اونٹ واپس لینا تھا، وہ لینے آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو دے دو، لوگوں نے تلاش کیا تو اس کے اونٹ سے بڑی عمر کا اونٹ ملا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہی دے دو، اس نے (بطورِ تشکر) کہا: آپ نے مجھے زیادہ دے دیا ہے، اللہ تعالیٰ تمھیں زیادہ دے، تو نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو (دوسروں کے حقوق) ادا کرنے میں اچھے ہوں۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٦٠٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٨٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٠١)

نیز بخاری و مسلم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَكَانَ لِي عَلَيْهِ دَيْنٌ، فَقَضَانِي وَ زَادَنِي))[1]

''نبی مکرم ﷺ پر میرا کچھ قرضہ تھا، آپ ﷺ نے مجھے وہ عطا فرمایا تو اس سے زیادہ دیا۔''

رہی علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث جس میں انھوں نے فرمایا:

((نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً)) (أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده)[2]

''رسول اللہ ﷺ نے ہر اس سود سے منع فرمایا جو منافع کھینچ لائے۔''

تو اس کی سند میں سوار بن مصعب متروک ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کو فضالہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں موقوفاً بیان کیا ہے: ((كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وُجُوْهِ الرِّبَا))[3]

''ہر وہ قرض جو منافع کھینچ لائے وہ سود کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔''

نیز امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسے اپنی سنن کبریٰ میں عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب،[4] عبداللہ بن سلام[5] اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کا قول قرار دیا ہے۔ اس باب میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت صحیح ثابت نہیں ہے، جیسا کہ عمر بن زید رحمہ اللہ نے ''المغني'' میں کہا ہے: امام الحرمین کو یہ کہتے ہوئے وہم لاحق ہو گیا کہ انھوں نے یہ کہہ دیا: یقیناً یہ صحیح ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اس میں ان کی متابعت کی ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: بلاشبہہ ان دونوں کو (امام الحرمین اور غزالی رحمہما اللہ) علمِ روایہ کی کچھ خبر نہیں ہے۔

بالجملہ اگر بیع سے مقصود مذکورہ کام ہے تو یہ بیع شرط نہ پائے جانے کی بنا پر درست نہیں ہے، کیوں کہ اس میں دو بیع کرنے والوں کے درمیان رضا مندی نہیں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے شرط قرار دیا ہے، بلکہ اس میں ان دونوں نے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال کرنے کے لیے ایک حیلہ نکالا ہے، چنانچہ اس حیلے کو ان کے منہ پر مارا جائے گا اور اس بیع کے باطل ہونے کا حکم لگاتے ہوئے قبضے میں لیے ہوئے غلہ جات اور نصف قیمت بغیر کمی بیشی کے واپس کیے جانے کا حکم دیا جائے گا۔

بیع رجا کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک شخص بیع کرنے اور اس سے کھسک جانے کی نیت

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٥)

[2] المطالب العالية (٤١١/١) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں کہا ہے: ''إسناده ساقط''

[3] سنن الكبرىٰ للبيهقي (٣٥٠/٥) یہ روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے، دیکھیں: الإرواء الغليل (١٢٩٧)

[4] سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٥٠/٥، ٣٩/٦) اس میں ایک راوی ادریس مجہول ہے، لہٰذا یہ ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الإرواء الغليل (٢٣٥/٥)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٦٠٣)

سے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے۔ وہ اس کے ذریعے حرام چیز کو حلال کرنے کا قصد و ارادہ نہ کرے، بلکہ وہ اپنے آپ کے لیے امکان کی شرط کے ساتھ معینہ وقت تک قیمت کے واپس کرنے کا اختیار حاصل کرے، تو یہ بیع خیارِ شرط کے ساتھ ملی ہوئی ہوگی، لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام عزالدین رحمہ اللہ کا یہ قول کہ بلاشبہہ بیع رجا درحقیقت موقت بیع ہے، کیوں کہ جب بیچنے والا قیمت واپس کرے تو وہ بیچی ہوئی چیز کو واپس طلب کرتا ہے، خریدار اس پر راضی ہو یا ناراض، اس صورت میں بیع جاری نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ خیارِ شرط کی شان ہے جس کے ساتھ فروخت کنندہ منفرد ہوتا ہے، جب کہ مذکورہ صورت اس باب سے نہیں ہے، جیسا کہ محقق لوگوں نے اس کی صراحت کی ہے، جن میں ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں۔ چنانچہ یہ ہر اس بیع کے باطل ہونے کو مستلزم نہیں ہے جس میں بائع کو شرط کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ دلائل اس بیع کی صحت پر دلالت کرتے ہیں جس میں بائع اور مشتری اختیار والے سودے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور اس بیع کے قیمت کے ساتھ یا بلا قیمت ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک مذکورہ علت کی وجہ سے باطل ہے اور اس کا قیمت کے ساتھ ہونا اس کے بطلان کو ختم نہیں کرتا ہے۔

دوسری صورت کے اعتبار سے بیع رجا کا فائدہ یہ ہے کہ جب اس کی مدت گزر جاتی ہے اور بیع منقطع ہو جاتی ہے اور بائع کہتا ہے: میں نے یہ چیز اتنی تھوڑی سی قیمت کے ساتھ اس امید پر فروخت کی تھی کہ فروخت شدہ چیز میری طرف واپس آ جائے گی۔ میری رائے میں فروخت شدہ چیز کی قیمت اس (ادا کی گئی) قیمت سے زیادہ ہے۔ چنانچہ ظاہری مفہوم یہ ہے کہ اس صورت میں وہ پورا پورا لینے کا مستحق ہے اور وہ اس لیے کہ رضامندی جو بیع و شرا کے حلال ہونے کے لیے اللہ تعالیٰ نے شرط قرار دی ہے وہ اسے واپس لینے ہی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب ہمارے سامنے اس کے دعوے کی سچائی ظاہر ہو، کیوں کہ یہ دعویٰ معتبر رضا کے واقع نہ ہونے اور محض تعلل اور تحیل کو ظاہر کرنے والا ہے۔ فروخت شدہ چیز کی جدائی پر افسوس کرتے ہوئے اور مذکورہ چیز کے اس کی ملکیت سے نکلنے پر پشیماں ہوتے ہوئے باطل دعوے کا اظہار کرنا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو لائقِ التفات ہو۔

اگر وہ کہیں: جب بائع فروخت شدہ چیز کے خریدنے والے کے پاس رہنے کی مدت کی مقدار میں غلے کو اس پر نذر کر دے تو خریدار کے حق میں ایسی نذر کرنا صحیح ہے یا نہیں؟ تو میں کہوں گا: اس جگہ قدرے تفصیل ہے۔ یعنی اگر مذکورہ نذر ایک مدت تک پھل کے ساتھ مہلت دینے کے علاوہ کسی دوسرے امر کی وجہ سے اس طرح ہو کہ اگر ان کے درمیان یہ خرید و فروخت نہ بھی ہو، اس کے باوجود اس کی نذر اس کے حق میں اس بنا پر نافذ ہوگی کہ یہاں سود کے مغایر مقتضا پایا جاتا ہے، تو بلاشک و شبہہ منذور علیہ کے لیے غلے کی نذر ماننا جائز ہے۔ وہ کسی بھی طرح سود نہیں ہوگا،

بلکہ وہ ایسی نذر ہوگی جس میں کوئی مانع رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ ہر وہ نذر جس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو وہ مباح ہوتی ہے، لہٰذا مذکورہ نذر مباح ہوگی۔ یا یوں کہا جائے گا: یہ ایک ایسی نذر ہے جس کا مقتضا پایا گیا ہے اور اس کے مانع کی نفی ہوئی ہے۔ ہر وہ نذر جس کا مقتضا موجود اور مانع منتفی ہو وہ مباح ہوتی ہے، لہٰذا یہ نذر مباح ہوگی۔

دوسری صورت: اس نذر کا باعث ان دونوں کے درمیان اس معاملے کا واقع ہونا اور مشتری کی جانب سے بائع کو قیمت ادا کرنے میں چند دنوں تک کی مہلت دینے کا صدور ہی ہے۔ ان دونوں کی سوچ کے مطابق فروخت شدہ چیز بائع کی ملکیت میں باقی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری بائع کو اتنی رقم دے کہ جس کو یہ رقم دی گئی ہوئی ہے وہ اس سے کچھ فائدہ اٹھا سکتا ہو۔ اسی طرح دینے والا بھی اس کے مقابلے میں دوسری چیز کا فائدہ اٹھا سکتا ہو۔

لیکن جب ایک کا دوسرے کو دینا سود کو مستلزم ہے جو اس وجہ سے حرام ہے کہ اس میں ایک ایسے حیلے کے ساتھ حرام کو حلال کرنے کی جسارت کی گئی ہے جس کا ظاہر شرعی اور اس کا باطن طاغوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دونوں نے آپس میں مال کی بنا پر عقد کیا ہے، لیکن ان کا مقصود وہ بیع نہیں ہے جس کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے حلال کیا ہے، بلکہ ان کا مقصود اس چیز کو حلال کرنے تک رسائی حاصل کرنا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے، تو ان دونوں نے اس حیلے کا سہارا لیا ہے اور وہ غلے کی نذر ماننا ہے۔ اگر نذر ماننے والے کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق نہ ہوتا تو اس کا دل اس غلے میں سے ایک دانے کی بھی رعایت اور نرمی نہ کرتا۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ اس بیع میں کوئی بھی حرام سے بچنے والا نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہے۔ چنانچہ وہ دونوں تو گرمی کی شدت سے بچنے کے لیے آگ کی پناہ لینے والے اور زبردست سیلاب سے ڈر کر پانی کی گزرگاہ کی طرف آ کھڑے ہونے والے کی طرح ہیں۔

ان ادوار میں مانی جانے والی ہر نذر کی اگر نقاب کشائی کی جائے تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال کرنے اور اس کی حلال کردہ چیز کو حرام کرنے ہی کی کوشش پائی جاتی ہے، خاص طور پر بیع رجا کی مثل جو اس قبیل سے ہے۔ التباس کے وقت واجب یہ ہے کہ اسے اعم اغلب پر محمول کیا جائے، کیوں کہ متنازع فیہ فرد کا افراد میں سے غالب کے ساتھ الحاق کرنا ایک شرعی، مسلم اور مشہور دلیل والا قاعدہ ہے۔ اگر اس معاملے سے متعلق پھر بھی دل میں کوئی خلش باقی ہو تو نذر ماننے والے سے پوچھ لیا جائے: تیرے درمیان اور جس پر نذر مانی گئی ہے اس کے درمیان کب سے تعارف ہے؟ اگر وہ کہے: اس معاملے کے پیش آنے سے پہلے لمبی مدت سے یہ جان پہچان ہے، تو اسے کہنا چاہیے: کیا منذور علیہ پر یہ نذر اس معاملے سے پہلے پائی گئی ہے یا اس کے بعد؟ اگر یہ واضح ہو جائے کہ یہ نذر اس معاملے سے پہلے اس مقصد کے علاوہ کے لیے ایک یا دو مرتبہ پائی گئی۔ تو یہ مقام، تثبت اور اس معاملے کے بعد

واقع ہونے والی نذر کی کیفیت کو جاننے کے لیے گہری نظر کا مقام ہے۔ اگر نذر ماننے والا کہے: منذور علیہ پر اس معاملے سے پہلے میں نے اس نذر والا معاملہ نہیں کیا ہے، تو اس نے بذاتِ خود اپنی مراد کو واضح کر دیا اور اس کے دل میں جو کچھ تھا اس نے ظاہر کر دیا۔ اس کی زبان نے شرعِ الٰہی کے ساتھ اس کے دھوکا دہی کرنے کی گواہی دے دی۔ اس اعتراف کے بعد جرح کی موجب کوئی چیز باقی نہیں رہتی ہے، کیوں کہ یہ لازم ہے کہ شرعی معاملات اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے مشروع طریقے سے صادر ہوں، ورنہ وہ شرع شریف کے برخلاف ہوگی، جیسا کہ اس نذر میں ہے، اس لیے کہ مقاصد کی طرف نظر کیے بغیر، محض ظاہری الفاظ کا اعتبار کرنا بلاشبہہ بہت بڑا بگاڑ اور کسی چیز کا نام اس کے نام کے علاوہ کے ساتھ رکھنا ہے اور یہ اسم کی حقیقت سے نکلنا نہیں ہے۔ اگر محض اس سود کا نام نذر رکھنا مذکورہ نذر کو جائز قرار دینے والا ہوتا تو شراب کا نام پانی اور زنا کاری کا نام نکاح رکھنا شراب اور زنا کو حلال کرنے والا ہوتا، جب کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ان ادوار میں لوگوں کی غالب اکثریت کی جانب سے نذریں ماننے کے اسبابِ باعثہ پر میں نے جتنی بھی تحقیق کی، مجھے ان کا کوئی شرعی اور پسندیدہ جواز نہ ملا، بلکہ وہ سب کی سب غیر مناسب اسلوب پر واقع ہونے والی ہیں۔ کبھی تو وہ سود کی کسی قسم کو حلال ٹھہرانے کے لیے اور کبھی کسی وارث کی وراثت کاٹنے کے لیے ہوتی ہیں، جیسے کوئی شخص اپنی مملوکہ اشیا میں سے بعض چیزوں کی اپنے مذکر وارثوں کے لیے ان کی مونث وارثوں کو محروم کرنے کے لیے نذر مانتا ہے اور اپنی اولاد میں سے ان کے لیے نذر مانتا ہے جو اس کے منظورِ نظر ہیں اور ان کو چھوڑ دیتا ہے جو اس کے پسندیدہ نہیں ہیں اور وہ ایسا اس لیے کرتا ہے کہ اس کے دل میں ایک خواہش ہوتی ہے جس کو وہ اللہ کے مشروع حکم پر ترجیح دیتا ہے۔ انھوں نے مزید کہا: مختصر یہ کہ اس طرح کی نذروں میں ظاہر و متبادر یہ ہے کہ وہ سب شریعتِ مطہرہ کے مقابلے میں گھڑے ہوئے حیلے ہیں۔ انتھیٰ

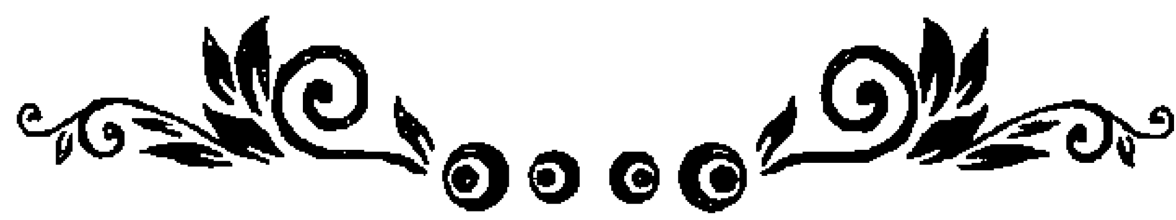
بالجملہ بیع رجا دو اسباب کی وجہ سے جائز نہیں ہے:

پہلا سبب: یہ تو محض سود کی طرف رسائی حاصل کرنے کا ایک وسیلہ ہے، کیوں کہ اس بیع میں معاوضہ و ملکیت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ اس کا مقصد قرض کے ذریعے منافع حاصل کرنا ہوتا ہے۔

دوسرا سبب: درحقیقت یہ بیع موقت ہے، کیوں کہ اس میں عرفِ عام یہ ہے کہ جب بائع قیمت واپس کرتا ہے تو وہ مشتری سے فروخت شدہ چیز واپس لیتا ہے، خواہ وہ اس پر راضی ہو یا ناخوش اور یہ توقیت کے حکم میں ہے، چنانچہ واضح ہوا کہ یہ بیع صحیح نہیں ہے۔

یہ مسئلہ ان معضلات و مشکلات میں سے ہے جن کے بارے میں نظریں حیران ہیں اور ہر ایک نے ایک الگ

موقف اختیار کیا ہے، جب کہ صحیح دلائل کے اعتبار سے حق وہ ہی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس مسئلے پر ہمارے شیخ شوکانی رحمہ اللہ کا ایک مستقل رسالہ ہے جس کا نام انھوں نے "تنبیه ذوي الحجا علی حکم بیع الرجاء" رکھا ہے۔ انھوں نے اس رسالے میں اس مسئلے پر مکمل کلام کیا ہے۔ وہ حق جس سے پھرنا نہیں چاہیے اور جس کے علاوہ کسی اور طرف التفات نہیں کرنا چاہیے، وہ یہ ہے کہ ہر وہ راستہ جو سود کی کسی قسم کی طرف لے جاتا ہے اور ہر وہ ذریعہ جو اس کے شائبے کی طرف جانے کا وسیلہ بنتا ہے وہ باطل اور حرام ہے۔ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس میں ملوث ہو یا اس کے ساتھ فتویٰ دے یا اللہ کے بندوں میں سے کسی بندے کو اس کے بارے میں رخصت فراہم کرے۔ رہی تمرِ جنیب والی حدیث تو وہ صحیح حدیث ہے۔[1] اور وہ ایسی شفقت و مہربانی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر کی ہے۔ بلاشبہہ اس نے اس حدیث کے ذریعے ان کو سود کے بہت سے شوائب سے بچایا ہے۔ نیز وہ حدیث حرام سے بچنے کے لیے جو مشروع کیا گیا ہے اس کے درمیان اور حرام تک پہنچنے کے درمیان فرق کرنے والی ہے، بلکہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے متقابل اور برعکس ہیں، تو مذکورہ حدیث ان دونوں پر کیسے دلالت کر سکتی ہے۔ ہمارے شیخ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: بالجملہ سود کے ذرائع اور وسائل کو روکنے والی چیز قرآنی دلائل ہیں اور سنت و حدیث بھی سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ ان کے ہوتے ہوئے کسی صحابی کے قول کے ساتھ استدلال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنی طرف سے اجتہاد کرتے ہوئے ایسا کہا ہو، واللہ أعلم



[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٠٠١) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٥٩٣)

119

لبس الأكسية في حكم بيع أحد الربويات المختلفة الجنس بالآخر نسيئة

(مختلف اجناس کی آپس میں ادھار بیع کا حکم)

سوال کیا مختلف اجناس کی سودی اشیا میں سے کسی ایک کی دوسری کے ساتھ بیع کرنا صحیح ہے یا نہیں؟

جواب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد:

((فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ))[1]

"جب یہ انواع مختلف ہوں تو جیسے چاہو بیچو۔"

میں "اصناف" سے مراد وہی اصناف ہیں جو حدیث کے اول حصے میں ذکر ہوئی ہیں، یعنی سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک۔ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ اصناف و اجناس اپنی ذات میں اس طرح مختلف ہوں کہ ان اصناف میں سے ایک اپنی صنفِ مخالف کے مقابل ہو۔ چنانچہ سونے پر چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک کے مقابل ہونا صادق آتا ہے۔ اسی طرح گندم، جو، کھجور اور نمک میں سے ہر ایک پر ان اجناس میں سے اپنے مخالف کے مقابل ہونا صادق آتا ہے۔ یہ ہے وہ اختلاف جس کی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے لغتِ عرب، ((هذه الأصناف)) میں موجود اشارہ اور شمولی عموم کو جاننے والا جانتا ہے۔ یہ عموم ان اجناس میں سے ہر ایک کو یوں محیط ہے کہ اس میں سے کوئی جنس باہر نہیں نکلتی، الا یہ کہ اس کو نکالنے والی کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کے اخراج کا لغتاً اور شرعاً تقاضا کرتی ہو۔

جب معاملے کی حقیقت اس طرح ہے تو عبارتِ نبوی کے مطابق عمل کرنا اور اس کلامِ مصطفوی کو راہبر و راہنما سمجھنا ہم پر واجب ہے۔ محض ایسی رائے اور صرف اس شبہے کی بنا پر اس کی مخالفت کرنا حرام ہے جس پر عمل کرنا اور اس کی طرف التفات کرنا شارع علیہ السلام نے جائز قرار نہیں دیا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس صحیح دلیل کے معارض کچھ نہ پایا جائے، تو یہ کیسے ممکن ہے، جب کہ مدلولِ حدیث کے مخالف اور اس کے مضمون کے منافی معارض پایا جاتا

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٨٧)

ہے اور کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی جو اس عبارتِ نبوی کے مفہوم کی تخصیص کے لیے درست ہو، سوائے اس دلیل کے جو بخاری و مسلم وغیرہ میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث سے وارد ہوئی ہے، وہ فرماتی ہیں:

«اِشْتَرىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ يَهُوْدِيٍّ طَعَاماً بِنَسِيْئَةٍ وَأَعْطَاهُ دِرْعاً لَهُ رِهْناً» [1]

''رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار غلہ خریدا تھا اور بطورِ ضمانت اپنی زرہ اس کو گروی میں دی تھی۔''

کیوں کہ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ رہن دو مختلف جنس والی چیزوں میں تقابض کے قائم مقام ہے۔

رہا یہ جو انھوں نے کہا ہے کہ تفاوت و برابری غیر معقول ہے مگر مقدار میں اتفاق کے ساتھ، جیسے سونا چاندی کے مقابلے میں اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک موزون ہو اور جیسے کھجور جو کے مقابلے میں اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک مکیل ہو اور اسی طرح مزید۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قول کی انتہا عقل کے ذریعے کلامِ نبوی کی تخصیص کا دعویٰ ہے اور یہ دعویٰ اس وقت مکمل ہوتا ہے جب عقلاً مقتضائے دلیل پر عمل ممتنع ہو، جیسا کہ اپنے مقامات میں یہ ثابت شدہ ہے۔ مگر ہم جس موضوع پر بات کر رہے ہیں وہ اس قبیل سے نہیں ہے، کیوں کہ یہاں تفاوت معقول ہے، اگر نقود یا کھانا مثلاً موزون ہو، اگرچہ یہ بعض اوقات، بعض احوال اور بعض جگہوں میں ہو اور دنیا میں اکثر ایسا ہوا ہے، کیوں کہ تاریخ کی کتابیں یہ صراحت کرتی ہیں کہ بعض علاقوں میں نقود مکیل تھیں اور بعض علاقوں میں کھانا موزون تھا۔ بعض اوقات سخت مہنگائی کے دور میں کھانے کی قیمت بھی بہت سے درہموں کی مقدار میں پہنچ جاتی ہے۔ اس حالت میں یہ قول کہ کھانا درہموں سے زیادہ ہے معقول ہوتا ہے۔ یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ عقل کے ذریعے تخصیص کرنے کا دعویٰ باطل ہے، کیوں کہ جب بھی عقل کے ساتھ تخصیص کے دعوے میں قدح ممکن ہو گا، چاہے کسی بعید وجہ کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، تو مدعی کا عقل کے ذریعے تخصیصِ حدیث کا دعویٰ غیر مکمل باقی رہے گا، جیسا کہ اپنے مقامات پر یہ ثابت ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں حرج اور مشقت ہے، کیوں کہ دو مختلف الجنس و متفق التقدیر کے بجائے دو مختلف الجنس و التقدیر کے ساتھ حرج و مشقت کی تخصیص کے لیے کوئی وجہ نہیں ہے۔ چنانچہ بلاشبہہ سب اس میں برابر ہیں، مثلاً: ایک شخص جو کے عوض گندم تفاوت کے ساتھ خریدتا ہے تو اس کے لیے اس تفاوت کے ساتھ تقابض واجب ہے، جیسا کہ اس شخص پر واجب ہے جو درہموں کے عوض گندم خریدتا ہے۔ اس طرح یہ مشقت جس کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور موہوم حرج اس طرح مدفوع ہو جاتا ہے کہ خریدار سامان میں سے کوئی چیز لیتا ہے اور اسے فروخت کنندہ کے پاس اس وقت تک رہن رکھ دیتا ہے جب تک وہ اپنے ذمے قرض کو ادا کر دے۔ اس صورتِ حال میں جو شخص حقائق کو سمجھتا ہے، دلائل کو جانتا ہے اور مواقع کلام کو پہچانتا ہے وہ قطعاً اس بات کو قبول نہیں کرے گا کہ اس میں حرج ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٢٥٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٠٣)

جی ہاں! اگر کوئی شخص اس پر اجماع کا دعویٰ کرے کہ دو مختلف الجنس و التقدیر میں سے ایک کی دوسرے کے ساتھ بیع قبضے میں لینے کی شرط کے بغیر جائز ہے۔ تو اگر اس مدعی کا دعویٰ درست ہو تو اس شخص کے نزدیک حدیث کی تخصیص کرنے والا اجماع ہو گا، جو اس کی حجیت کا قائل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ حجیتِ اجماع پر عقل و شرع سے کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ یہ اجماع کے ساتھ امکانِ نقل، امکانِ وقوع اور امکانِ علم کے فرض کر لینے کی بنا پر ہے، جب کہ یہ سب ممنوع ہے، ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "إرشاد الفحول" میں اس کی حجیت پر خوب واضح کلام کیا ہے۔ اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ اس مقام کی آپ کے سامنے یوں وضاحت ہو جائے کہ اس کے بعد آپ کو کسی اور کلام کے دیکھنے کی ضرورت نہ رہے، تو آپ اس کا مطالعہ کریں یا کم از کم اس کے ملخص "حصول المأمول من علم الأصول" کی طرف رجوع کریں۔

جی ہاں! اصناف کے اختلاف کی حالت میں اجناس میں اختلاف واقع ہوا ہے، خواہ مقدار مختلف ہو یا متفق۔ جمہور نے اس صحیح دلیل پر عمل کرتے ہوئے قبضے میں لینے کی شرط عائد کی ہے جو اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ جب وہ (اجناس) مختلف ہو جائیں، تو وہ جیسے چاہیں خرید و فروخت کریں، بشرطیکہ اس میں تقابض ہو۔[1] امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ان کے اصحاب اور ابن علیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: قبضے میں لینا اس میں شرط نہیں ہے، جب کہ حدیث ان کا رد کرتی اور ان کے قول کو غیر مقبول قرار دیتی ہے۔

رہا امام نسائی، ابن ماجہ اور ابو داود کے ہاں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے استدلال کرنا جس کے الفاظ یہ ہیں: ((فَأَمَرَنَا أَنْ نَبِيعَ الْبُرَّ بِالشَّعِيرِ، وَالشَّعِيرَ بِالْبُرِّ يَداً بِيَدٍ كَيْفَ شِئْنَا))[2]

"تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں جو کے بدلے میں گندم یا گندم کے بدلے میں جو دست بدست بیع کرنے کا حکم دیا، جیسے ہم چاہیں (مقدار کی کمی بیشی کے ساتھ)۔"

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو نوعوں کی تخصیص میں کوئی چیز نہیں پائی جاتی جو تمام مختلف اصناف میں وارد ہونے والی احادیث کے مفہوم کی مخالفت کرتی ہو، کیوں کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان: ((یدا بید)) کے قبضے میں لینے کی شرط کی صراحت پائی جاتی ہے اور یہی اس کا مطلوب ہے۔

اگر ان دو قسموں کے ذکر کرنے اور باقی انواع کو نظر انداز کرنے میں کوئی ایسی دلیل ہوتی جو باقی انواع میں ترکِ تقابض کے جواز پر دلالت کرتی ہو تو سونے کی چاندی کے بدلے میں، چاندی کی سونے کے بدلے میں، کھجور کی جو اور گندم وغیرہ کے بدلے میں بیع اس حکم سے نکل جاتی، جب کہ یہ سائل کے مقصود کے خلاف ہے، کیوں کہ ان

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٨٧)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٤٥٦١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٢٥٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٣٣٩)

چیزوں کی جنس مختلف اور مقدار متفق ہے۔ یہ معلوم ہے کہ بعض روایات میں موجود حدیث کے بعض الفاظ پر اقتصار کرنا، باوجود اس کے کہ وہ حدیث دوسری روایات کی تمام اشیا کو شامل ہے، استدلال کے قابل نہیں ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو، جب کہ بہت سی احادیث بعض روایات میں مکمل طور پر ذکر کی گئی ہیں اور بعض حالات میں بعض روایات کے اندر ان میں سے بعض پر اکتفا کیا گیا ہے، جیسا کہ امیر المومنین فی الحدیث امام محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ اپنی مکررات میں کرتے ہیں اور جس طرح ان کے سوا دیگر علمائے روایت کرتے ہیں جو سنتِ مطہرہ کے جمع کرنے میں سرفہرست ہیں۔

ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مختصر یہ کہ لوگوں میں سے سب سے زیادہ حق کے ساتھ سعادت مند، حق کو سب سے زیادہ اچھی طرح برتنے والا، اس کو لینے والا اور اس کے مضمون پر عمل کرنے والا وہ ہے جو اس کا اتباع کرتا ہے جو صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہے:

«فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَجْنَاسُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ» [1]

''جب یہ انواع مختلف ہوں تو جیسے چاہو بیچو جب وہ نقد بنقد ہوں۔''

اور صحیح احادیث میں جو بھی اس کے معنی و مفہوم میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات وارد ہوئے ہیں اور وہ اس حجت سے بلا حجت دور نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی بغیر برہان کے اس برہان سے اس کے قدم پھسلتے ہیں۔ انتهى، وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله أعلم



[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۸۷)

120

الإیقاف علی حکم بیع الأوقاف

(وقف شدہ چیز کی بیع کا حکم)

سوال کیا بوقتِ ضرورت موقوف لہ (جس کے لیے کوئی چیز وقف کی گئی ہے) کے لیے وقف شدہ چیز کو بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہاں پر میں ایک مقدمہ ذکر کروں گا اور پھر اس کا جواب دوں گا۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ وقف کرنا علی الاطلاق مشروع ہے، اگرچہ سلف و خلف کے درمیان اس میں نزاع واقع ہوا ہے، لیکن اس کی مشروعیت حق ہے، کیوں کہ بخاری و مسلم میں آپ ﷺ کا عمر رضی اللہ عنہ کو یہ فرمانا ثابت ہے:

«حَبِّسِ الْأَصْلَ وَسَبِّلِ الثَّمَرَةَ»[1]

"اصل زمین وقف کر دو اور اس کے پھل اور فصلیں صدقہ کر دو۔"

نیز آپ ﷺ کے ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کو بیرحاء (نامی باغ) کے وقف کرنے کی اجازت والی حدیث جو متفق علیہ ہے[2] اور مزید درج ذیل حدیث ہے:

«أَمَّا خَالِدٌ فَقَدْ حَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتُدَهُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ» (وهو أيضاً متفق عليه)[3]

"رہے خالد، تو اس نے بلاشبہہ اپنی زرہیں اور دیگر سامان اللہ عزوجل کی راہ میں وقف کر دیا ہے۔"

نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے، جن میں امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ بھی ہیں، وقف کیا، جیسا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے حکایت کیا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اس جماعت سے وقف کا یہ صدور آپ ﷺ کی وفات کے بعد کا واقعہ ہے، چنانچہ مطلقاً وقف کی مشروعیت ثابت ہوئی، خواہ وہ وقف اقارب پر ہو، جیسا کہ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کا وقف تھا یا مسلمانوں پر ہو، جیسے عمر رضی اللہ عنہ کا وقت تھا یا جہاد پر ہو، جیسے خالد رضی اللہ عنہ کا وقف تھا یا قریبی رشتے داروں میں سے کسی قریبی

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣٢)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٢٧٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٩٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٩٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٨٣)

پر ہو، جیسا کہ درج ذیل حدیث میں ہے:

﴿ خَيْرُ مَا يُخَلَّفُ لِلْمَرْءِ بَعْدَهُ ثَلَاثٌ، مِنْهَا: الصَّدَقَةُ الْجَارِيَةُ ﴾ (أخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان)[1]

''انسان کے لیے اس کے پیچھے جو کچھ چھوڑا جاتا ہے ان میں سے اچھی تین چیزیں ہیں، ان میں سے ایک صدقہ جاریہ ہے۔''

ایک حدیث یہ ہے:

﴿ إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ ﴾ (أخرجه مسلم)[2]

''جب ابن آدم فوت ہو جائے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے، سوائے تین اعمال کے۔''

نیز ایک حدیث درج ذیل ہے:

﴿ أَنَّ عُثْمَانَ وَقَّفَ بِئْرَ رُوْمَةَ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ ﴾[3]

''بلاشبہ عثمان رضی اللہ عنہ نے بئرِ رومہ کو مسلمانوں کے لیے وقف کیا تھا۔''

بلاشک وشبہہ ان دلائل سے کم کے ذریعے بھی وقف کرنا ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا مشروعیتِ وقف کی اصل میں شک کرنے والے کے شک کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ ہی اس کے پاس اس کی کوئی دلیل ہے۔ رہا وہ جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

''لَا حَبْسَ بَعْدَ نُزُوْلِ سُوْرَةِ النِّسَاءِ''

''سورت نسا کے نزول کے بعد حبس و وقف (مشروع) نہیں ہے۔''

اور جو شریح رحمہ اللہ سے مروی ہے:

''جَاءَ مُحَمَّدٌ بِمَنْعِ الْحَبْسِ'' ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبس و وقف سے روکنے کو مبعوث ہوئے۔''

تو حبس سے ان بزرگوں کی مراد مسلمانوں کا وقف نہیں ہے، بلکہ ان کی مراد حبسِ جاہلیت ہے، کیوں کہ وہ سوائب (سانڈھ اور چھٹی ہوئی اونٹنیاں) اور اس طرح کے دیگر جانوروں کا حبس کرتے اور انھیں وقف کرتے تھے۔ لہٰذا اس قول کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ یہ مسلمانوں کے اوقاف کے بارے میں ہے، کیوں کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف کی اجازت دی اور اس کا سلسلہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امت میں جاری رہا۔ اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٥١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٤١) صحيح ابن حبان (٢٩٥/١)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣١)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٠٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٠٨)

اس پر عمل کیا۔ اگر بالفرض عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور شریح رحمہ اللہ کی مراد یہی وقف ہو جس کے بارے میں بحث کی جا رہی ہے تو بھی ان کا یہ قول حجت نہیں بنتا، کیوں کہ یہ (اقوالِ صحابہ وغیرہ) تب حجت بنتے ہیں جب ان کا معارضہ نہ ہو، جب کہ اس کے معارض نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ (وقف) ثابت ہے۔ نیز یہ قول حجت کیسے بن سکتا ہے جب کہ یہ صحیح دلائل کے ساتھ معارض ہے۔ پھر یہ کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے وقف کی ممانعت کو سورت النسا کی طرف منسوب کیا ہے، جب کہ اس میں کوئی ممانعت موجود نہیں ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ وقف قربتوں میں سے ایک قربت اور صدقات میں سے ایک صدقہ ہے اور مطلق صدقے کی مشروعیت پر اجماع کیا گیا ہے۔ وقف ایک ایسا صدقہ ہے جس کی ایک خصوصیت ہے جس کے ذریعے اس کی شان بلند ہو جاتی ہے اور وہ خصوصیت اس کا (صدقہ) جاریہ ہونا ہے۔ بلاشبہہ صدقہ جاریہ کے بارے میں کئی ایک ترغیبات وارد ہوئی ہیں۔ اگر اس میں نزاع ہے تو اس کی تحبیس کے استمرار کے لزوم اور اس کے نقض کے عدمِ جواز میں ہے۔ بعض اہلِ علم نے یہ گمان کیا ہے کہ اس موضوع کی احادیث میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی جو اس نزاع پر دلالت کرتی ہو، لہٰذا انھوں نے اصل کے وقف سے متعلق تاویل کرنے میں بڑے تعسف سے کام لیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے صدقہ جاریہ کی تاویل، زرہوں اور دیگر ساز و سامان کے اللہ کی راہ میں وقف کرنے کی تاویل میں تکلف کیا ہے، جب کہ انصاف اس کے استمرار کا لزوم ہے، اس عبارت سے یہی مفہوم مستفاد ہے۔

بیرحاء جس کو ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے وقف کیا تھا، تو اس سے حسان رضی اللہ عنہ کا اپنا حصہ فروخت کرنے کا جواب یہ ہے:
اولاً: حسان رضی اللہ عنہ کا فعل حجت نہیں ہے، ثانیاً: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کے اس فعل کا انکار کیا تھا، جیسا کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں یہ ثابت ہے:

«أَنَّهُ لَمَّا بَاعَ قِيلَ لَهُ: أَتَبِيعُ صَدَقَةَ أَبِي طَلْحَةَ؟ فَقَالَ: أَنْ لَا أَبِيعُ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ بِصَاعٍ مِنْ ذَهَبٍ»[1]

''جب انھوں نے اپنا وہ حصہ فروخت کر دیا تو ان کو کہا گیا: کیا آپ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کا صدقہ (کیا ہوا مال) فروخت کرتے ہیں؟ تو انھوں نے جواب دیا: میں کھجور کے صاع کو سونے کے صاع سے نہیں بیچتا۔''

یہ کہنا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ انکار اس اعتبار سے نہیں تھا کہ یہ بیع ممنوع ہے، بلکہ پانی (مال) کے عمدہ ہونے کے سبب سے تھا، یہ محض تکلف ہے، کیوں کہ انھوں نے حسان رضی اللہ عنہ کو ان الفاظ کے ساتھ خطاب کیا تھا: «أتبيع صدقة أبي طلحة؟» نہ کہ ان الفاظ کے ساتھ: «أتبيع هذا الماء الجيد؟» لیکن یہ حکم ان اوقاف کے

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۲۶۰۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۹۹۸) البتہ مسلم کی روایت میں حسان رضی اللہ عنہ کی بیع کا ذکر نہیں ہے۔

بارے میں ہے جن کے متعلق ظنِ غالب یہ ہے کہ وہ مقاصدِ فاسدہ اور اغراضِ دنیاوی کے بجائے خالص قربتِ الٰہی حاصل کرنے کے لیے ہیں، جیسے مشہور علما و صلحا کے اوقاف ہیں۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہاں پر ظنِ غالب کا اعتبار چھوڑ کر اس کو ظاہری مفہوم پر کیوں محمول کیا گیا؟ کیوں کہ جب معروفات منکرات کے ساتھ خلط ملط ہو جاتی ہیں اور مقاصد مفاسد کے ساتھ گڈ مڈ ہو جائیں اور تحقیق سے ثابت ہو جائے کہ اس دور میں اور دوسرے قریب کے گذشتہ ادوار میں غالب اوقاف غیر مناسب اغراض کے لیے صادر ہوتے رہے، اس لیے کہ بعض لوگ وارث کی جانب سے بغیر سبب کے وارث کو مال دینے کے بارے میں بخل کرتے ہیں اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنے بعد کسی بھی ممکن طریقے سے اپنی ملکیت سے مال کو نکال دیں۔ اسی طرح جب وہ یہ جان لیتے ہیں کہ ان کو اپنی زندگی میں اس مال کی ضرورت نہیں رہی ہے تو وہ اس مال کو اپنی ملکیت سے نکال دیتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی زندگی میں اس مال سے فائدہ حاصل کر چکتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اب ان کے اس مال سے فائدہ اٹھانے کا کوئی موقع نہیں رہا تو وہ کہتے ہیں: ہم نے یہ مال وقف کیا۔ ہم نے بہت سے لوگوں کو اپنی زندگی میں یہ کلام کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم نے سنا اور دیکھا اور اس قریب مدت میں اتنے زیادہ اوقاف کو کالعدم قرار دیا جن کا شمار نہیں ہوسکتا۔ انتہٰی

وارث کی طرف سے کسی سبب کے بغیر اس فعل کو انجام دینے والے کم ہیں، جب کہ ان میں سے اکثر لوگ اپنے اور اپنے وارث کے درمیان کسی عداوت اور ناپسندی کی بنا پر وقف کرتے ہیں۔ کاش یہ عداوت و کراہت دین کی بنیاد پر ہوتی۔ بعض لوگ شرعی یا عرفی لوازم سے فرار اختیار کرنے کے لیے وقف کرتے ہیں۔ بعض لوگ عورتوں کو چھوڑ کر صرف مردوں کے حق میں وقف کرتے ہیں۔ بعض مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے وقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض لوگ بیویوں کو اس وقف سے نکال دیتے ہیں۔ اگرچہ اس موضوع میں اختلاف ہے، لیکن یہ فعل پکار پکار کر یہ کہہ رہا ہے کہ وقف کنندہ نے اس وقف سے اللہ کی رضا و خوشنودی کو مدِ نظر نہیں رکھا ہے۔ چنانچہ ہر وہ وقف جو اس طریقے سے ہو وہ اس وقف کے سوا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے مشروع قرار دیا ہے، بلکہ آپ ﷺ نے دوسری حیثیت سے اس قسم کے وقف سے منع فرمایا ہے۔ بعض لوگوں کا وقف نمود و نمایش کی محبت اور دوسرے مسلمان وقف کنندگان کے ساتھ مقابلے کی بنا پر ہوتا ہے۔ نیز اس کے پیچھے دیگر فاسد قسم کے مقاصد ہوتے ہیں جن کے ذکر سے کلام بہت زیادہ طول پکڑ جائے گا، لہٰذا اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

جب عام و غالب وقف اس قسم کے ہوں، تو ہر وقف میں اصل قربت کے وجود کا نہ پایا جانا ہے۔ لہٰذا حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس قسم کے وقف کی صحت کا فیصلہ کریں مگر ظنِ غالب ہونے کے بعد کہ قربت کا وجود پایا جاتا ہے

اور اخلاص پر دلالت کرنے والے قرائن کا میں کسی طرح کا کوئی التباس نہیں پایا جاتا ہے۔ اخلاص کے سب سے قریب وہ وقف ہے جو وقف مسلمانوں پر کیا جائے یا مومنوں کے مصالح پر کیا جائے یا تمام وارثوں پر کیا جائے یا تمام اقارب پر کیا جائے، کیوں کہ یہی وہ اوقاف ہیں جو اخلاص کے قرائن کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، اس لیے کہ غالب گمان یہ ہے کہ یہ اوقاف اس تیزی کے ساتھ قرابت کی بنا پر صادر ہوئے ہیں اور بعض اوقات بحث و تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ وقف کرنے والے کے اختلاف کے ساتھ اور غیر مخفی احوال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

چنانچہ ہر وہ وقف صحیح ہے جس میں غالب گمان یہ ہو کہ اس میں مقاصدِ فاسدہ کے بجائے محض قربتِ الٰہی مقصود ہے یا اس کا ایسا معتبر حَکَم فیصلہ کرے جو درج ذیل دو امروں میں مزید ادارک رکھتا ہو:

پہلا امر: یہ کہ اس کے پاس علم ہو، کیوں کہ جو شخص فنونِ علم میں زیادہ ادارک نہ رکھتا ہو اس کے لیے صحت و بطلان کا وثوق کے ساتھ حکم لگانا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر موانعِ صحت مخفی ہیں، جب کہ وہ شخص جو علم میں اس سے فائق ہے وہ ان کو پہچانتا ہے۔

دوسرا امر: عمدہ غور و خوض، سچی حس، معرفتِ مقاصد اور مختلف احوال کی مشق اور تجربہ، کیوں کہ جو شخص اس خوبی کے ساتھ متصف نہ ہو وہ معارف میں تبحر کیسے ہو سکتا ہے؟ بلکہ وہ تو معمولی تلبیس پر دھوکا کھانے والا اور تھوڑی سی تدلیس پر ٹھٹک جانے والا ہے۔

رہا وہ شخص جس میں مذکورہ دونوں امر پائے جاتے ہوں اور وہ وقف کے درست ہونے یا ملزومِ صحت، جو قربت ہے، کا فیصلہ دے، تو اس کے بعد آنے والا اس بات کا محتاج نہ ہو گا کہ وہ اس وقف کے احوال کو پہچاننے میں اپنے آپ کو مشغول و مصروف کرے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جن اوقاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ان میں سے ہر وقف میں اصل عدمِ قربت ہے، حتی کہ مذکورہ طریقے پر حکم لگانے سے قربت کا وجود ثابت ہو جائے یا اس میں بحث و تحقیق کرنے سے جس میں حکم نہیں پایا جاتا، یہاں تک کہ قصدِ قربت کے وجود کا ظنِ غالب حاصل ہو جائے۔ اس صورتِ حال میں تحبیس و وقف کو توڑنا حلال نہیں ہے، سوائے ان اسباب کے جن کا اہلِ فروع نے تذکرہ کیا ہے۔

ان اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ موقوف علیہ اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر وقف کو فروخت نہ کیا جائے تو وہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا، مثلاً: کوئی شخص کسی مسجد پر (کچھ) وقف کرتا ہے۔ مسجد کی حالت یہ ہے کہ وہ گرا چاہتی ہے۔ وقف (شدہ مال) کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے جس کے ذریعے اس کی اصلاح و درستی ممکن ہو تو اس صورتِ حال میں وقف کو فروخت کرنا جائز و مباح ہو گا۔ اس جواز کا سبب یہ ہے کہ اس وقف سے واقف کا مقصود یہ ہے کہ مسجد کا

وجود برقرار رہے اور حقیقتاً اور مجازاً اس کی عمارت کو دوام حاصل رہے۔ جب وہ اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیں گے تو وہ گر جائے گی اور اس کے گرنے پر وقف کا مقصود ضائع ہو جائے گا اور یہ (مقصود) ہر وقف کرنے والے کی مراد ہونا معلوم ہے۔ اسی طرح اگر موقوف علیہ ایک معین شخص یا معین جماعت ہو اور وقف کرنے والے نے ان کے سوا ان کی اولاد وغیرہ میں سے دوسرے لوگوں کا ذکر نہ کیا ہو اور بھوک کے سبب معاملہ موت کے ڈر اور خوف تک پہنچ جائے، تو اس صورتِ حال میں مذکورہ بیع جائز ہوگی۔

اسی طرح اگر پشتوں پر وقف کیا گیا ہو اور موقوف علیہا پشتوں میں سے کسی کو ایسی بھوک لاحق ہو جائے، جس سے اس کو ہلاکت کا خدشہ لاحق ہو جائے اور یہ ہلاکت ان کی اولاد کے پیدا ہونے کے بطلان کو مستلزم ہو، مثلاً: ایک معین جماعت ہے جن کے ہاں اولاد نہیں ہے یا ان کی اولاد تو ہے، لیکن ان کے ساتھ ساتھ ان کی اولاد کے بھی ہلاک ہونے کا خدشہ ہے، تو بلاشک وشبہہ اس حالت میں وقف کا باطل کرنا جائز ہے اور اگر ان کے اولاد سمیت ہلاک ہونے کا خطرہ نہیں ہے تو یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وقف کرنے والے کا اس وقف سے مقصود ایسا صدقہ جاریہ ہے جس کے بارے میں ترغیب واقع ہوئی ہے اور بعض پشتوں کی ہلاکت کے خوف کے سبب اس کا بیچنا اس کی غرض کو فوت کرنے والا ہے، کیوں کہ اس اولاد کے ساتھ ساتھ دوسری پشت موجود ہے جو اس وقف سے مستفید ہو سکتی ہے، پھر اسی طرح بعض پشتوں کی ہلاکت کے ڈر سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعد میں آنے والوں کی بھی یہی حالت ہوگی، کیوں کہ زمانے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض زمانوں میں موقوف علیہم کو وقف کے غلہ جات سے بقدرِ کفایت حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ ان کی ہلاکت کا خطرہ نہیں رہتا۔ بعض اوقات دوسری قسم کے کھانے جو دوسری کسی مد سے اس وقف شدہ مال کے ساتھ شامل ہو جاتے ہیں، تو وہ ان کو کفایت کرتے ہیں اور ان کو غنی کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں وقف کرنے والے کا جی نہیں چاہتا کہ کسی ایک فرد کے یا ایک معین کے ہلاک ہونے کے خوف کے سبب یہ صدقہ جاریہ ختم ہو جس کا ثواب اسے مل رہا ہے۔ بعض اوقات اس کا دل اس انقطاع پر راضی ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس کے پیشِ نظر یہ ہوتا ہے کہ وہ اس فرصت میں ایک جان یا چند جانوں کو بچانا غنیمت سمجھتا ہے۔ خاص طور پر جب موقوف علیہم اس کی اولاد یا اس کی اولاد کی اولاد ہو، اس لیے کہ وقف کرنے والا بعض اوقات ساری دنیا کو، اگر وہ اس کے ہاتھ میں ہو، ایک جان پر قربان کرنا آسان سمجھتا ہے، چہ جائیکہ وہ دنیا کا وہ تھوڑا سا حصہ قربان کرے جو اسے حاصل ہے۔

اس کے ساتھ یہ صورت حال بھی ملی ہوئی ہے کہ اگر موقوف علیہ کا فاقہ اور بھوک اس حد کو نہ پہنچی ہو کہ اس کے ہلاک ہونے کا خدشہ ہو، بلکہ اس فاقہ وبھوک کے باعث بعض حالات میں اس کی حالت انتہائی فقر، لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے، پرانے لباس اور کھانے پینے کی کم یابی تک پہنچ چکی ہو۔ اس کی حالت یہ ہو چکی ہو کہ کسی کی مصیبت پر

خوش ہونے والا شخص بھی اس پر ترس کھائے اور رحم دل شخص اس کی حالتِ زار پر آنسو بہائے اور اس وقف شدہ مال میں اس کے لیے کفایت اور فائدہ ہو، تو اس حالت میں، اگرچہ یہ پہلی صورت سے ہلکی ہے، یہ کہنا ممکن ہے کہ اس شخص کی بھوک مٹانے میں اتنا اجر وثواب ہے کہ اگر واقف کو اس کی خبر ہوتی تو وہ اس اجر وثواب کو اس صدقے پر ترجیح دیتا، خاص طور پر جب ان اوقاف کے موقوف علیہم اس کی اولاد یا اولاد کی اولاد ہو، کیوں کہ اگر وہ وقف کرنے والے کے ان کو اس حالت میں دیکھنے کو فرض کرتے تو لازمی طور پر یہ واقف ان کی مشکل حل کرنے کے لیے اپنے قیمتی اموال بیچنے کو تیار ہو جاتا، جس طرح اکثر یہ مشاہدہ ہوا ہے کہ وہ (وقف کرنے والے) اقارب کی بھوک مٹانے کے لیے، ان کو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے سے بے پروا کرنے کے لیے بہت کوشش کرتے ہیں، خطرات کو برداشت کرتے ہیں۔ سفروں کی صعوبتیں اٹھاتے ہیں، وطن سے دوری کو برداشت کرتے ہیں اور اپنے پیاروں اور مادرِ وطنی سے جدائی کو انگیخت کرتے ہیں، بلکہ وہ ان اموال کے حصول کے لیے محض اس لیے سخت حالات کا سامنا کرتے ہیں کہ ان کے اقارب کو زائد اشیا حاصل ہو جائیں، جن کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہوتی ہے، جیسے گھروں کو پختہ بنانا، عیش وعشرت میں خوشحالی، کپڑوں کی چمک دمک اور سواریوں پر سوار ہونا۔ ان سب چیزوں سے مقصود اقارب کو جاذبِ نظر اشیا سے آراستہ کرنا، لوگوں کی نگاہ میں ان کو بلند مرتبہ بنانا، ان کے دلوں میں ان کو نمایاں کرنا، حقارت اور ظلم وستم کی مشقت وتکلیف سے بچانا ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر اوقات وہ اس طرح کے حیلوں اور تدبیروں کی خاطر ہلاکتوں کے دریاؤں اور سنگینیوں کے سمندروں میں کود پڑتے ہیں۔ بعض اوقات وہ حرام ریزے جمع کرنے کے لیے اپنے دین کو بھی چھوڑ دیتے ہیں۔ بعض اوقات وہ جنگوں اور تصادم وٹکراؤ کے معرکوں میں ہوتے ہیں۔ اکثر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اولاد واحفاد کی محبت میں گردنیں ماری جاتی ہیں، اطراف واعضا کٹتے ہیں اور مروت کی ناک کاٹی جاتی ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا: بے چارہ وقف کرنے والا جب اس دنیائے فانی سے دار القرار کی طرف چلا گیا، اس کے دل میں کھٹکنے والے (لغو وباطل) خیالات ختم ہو گئے۔ سوائے اجور کے کسی چیز میں اس کی رغبت باقی نہ رہی۔ وہ اقارب پر ہمہ قسم کی مہربانیاں اور شفقتیں بھول جاتا ہے، اس حالت میں اس کا مقصود صرف اجر کو ترجیح دینا، صدقہ جاریہ کا استمرار اور اس آفت زدہ پشت کے بعد آنے والی پشتوں کے اس وقف سے فائدہ اٹھانے کا ثواب ہی ہوتا ہے، تو وہ اس خیر وبھلائی کے منقطع ہونے کو کیسے پسند کرے گا جو اسے اس وقف سے محض غیر کی غرض کو پورا کرنے، اس کو فقر وفاقے کی بیماری سے بچانے اور حاجت وضرورت کی ذلت سے محفوظ رکھنے سے پہنچ رہی ہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور نہیں ہے: ہائے میری جان! ہائے میری جان!

کیوں کہ ہمارے نزدیک ارجح یہ ہے کہ امرِ معین کے ساتھ قطعی حکم نہ لگایا جائے اور اس پر نظر وفکر کرنا کسی معتبر

حاکم کے سپرد کر دیا جائے۔ اس کی عقل پر ان احوال کو پیش کرنے کے بعد یا وہ خود ہی جاری معاملات کے حقائق کا احاطہ کرنے والا ہو، کیوں کہ اشخاص کے مختلف ہونے کے سبب احوال مختلف ہوتے ہیں، لیکن موخر اور معجّل اجر کے درمیان اور استمرار اور جان بچانے کے اجر کے درمیان موازنے میں قصرِ نظر کے ساتھ معاملہ اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ بڑے غور وفکر کا متقاضی ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ بھی ایک مدت تک اس مسئلے میں متردد ومضطرب رہے۔ اس کی قطع و برید کے بعد اس کو مضبوط ومحکم کیا۔ اس کلام کے اطراف میں اور اس مقصد کے اقدام واحجام (پیش قدمی کرنا اور پیچھے ہٹنا) میں سعی فرمائی اور آخر کار کہا: میں ایک ایسے مرہم کے ساتھ اس (مسئلے) کا علاج کرتا ہوں جس کی طرف نبی مختار صلی اللہ علیہ وسلم نے راہنمائی کی ہے اور وہ یہ ہے جو صحیح سند کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

((أَنَّ الْحَاكِمَ إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ))

''جب حاکم اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے، پھر وہ فیصلہ صحیح ہو تو اسے دوگنا ثواب ملتا ہے۔''

ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں:

((عَشْرَةُ أُجُورٍ))[1] ''(اگر وہ مصیب ہو تو اسے) دس اجر ملیں گے۔''

نیز یہ الفاظ ہیں: ((وَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ))[2]

''اور اگر اجتہاد کرتے وقت غلطی کر جائے تو اسے صرف ایک اجر وثواب ملتا ہے۔''

اس مرہم کے ساتھ وہ مشروب بھی شامل ہو جاتا ہے، جس کا میں نے کوتاہی پر افسوس کی سوزش کی شفا میں تجربہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس اجتہاد کا مقصود اس وقت کے اعتبار سے ہے جس میں مجتہد نے اپنی عمر کے آخری حصے میں اجتہاد کیا، کیوں کہ راجح کے مرجوح اور مرجوح کے راجح بن جانے کو جائز قرار دینا زندگی بھر منقطع نہیں ہوتا ہے۔ یہ کسی حاکم اور مفتی کی طرف سے احکامِ شریعت میں سے کسی حکم کے پایہ تکمیل کو نہ پہنچنے کو مستلزم ہے اور وہ اجماعاً، نقلاً اور عقلاً باطل ہے۔ انتہیٰ

وقف کے توڑنے والے تقاضوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ وقف اس حالت کو پہنچ جائے کہ اگر وہ فروخت یا معاوضے کے ساتھ اس کی تلافی نہ کریں تو کلی طور پر یا جزوی طور پر اس سے جو غرض مقصود ہے وہ ختم ہو جائے گی۔ اس صورتِ حال میں اگر اس کے بعض حصے کو فروخت کرنے سے اس کی اصلاح نہ ہو تو اس کو کلی طور پر فروخت کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس کے بعض حصے کو فروخت کر کے اس کی اصلاح ممکن ہو تو اس کے بعض حصے کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اس حالت میں اگر وہ سارے وقف کو فروخت کر دیں تو واجب ہے کہ وہ اس فروخت شدہ وقف کا اس کی

[1] مسند أحمد (١٨٧/٢) سنن الدارقطني (٢٠٣/٤) المعجم الأوسط (١٥/٩) ضعيف الجامع (٦٣٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٩١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٦)

جنس سے یا اس کی جنس کے غیر سے اتنی قیمت کی مقدار کے ساتھ عوض و بدلہ واجب ہوگا، جس کی منفعت باقی ہو اور جس کا فائدہ جاری اور ابدی ہو۔

اس بیع کے جواز کا سبب یہ ہے کہ بلاشبہہ ہم جانتے ہیں کہ وقف کرنے والے کی اس وقف سے غرض یہ ہے کہ اس کا یہ صدقہ جاریہ جاری رہے، اس میں انقطاع نہ آئے، کیوں کہ یہ بات طے ہے کہ وقف کرنے والا عقلا میں سے اور اجر وثواب کے طالبین میں سے ہو۔ چنانچہ اس حالت میں اس کی مراد پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ مراد یہ ہے کہ ہر ممکن طریقے سے زیادہ سے زیادہ ثواب کا نفع پہنچے۔ وليس في الإمكان أبدع مما كان.

وقف کے ختم کرنے کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ وقف شدہ چیز امن کی جگہ میں ہونے کے بعد محلِ خوف میں آجائے، تو اس صورت میں، جس میں اس سے فائدہ اٹھانا مشکل ہو، اگر اس کو ختم نہ کیا جائے تو کیا کیا جائے؟ یہ صورت بھی پہلی صورت کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ اسی طرح کا وہ وقف ہے جو ایسی زمین میں ہو، جہاں ساکنین وہاں سے جا چکے ہوں یا اس طرح کی کوئی اور صورت ہو۔

اس کے ختم کے تقاضوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مصلحت کو اصلح کی طرف منتقل کیا جائے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر وقف ایسی سرزمین میں ہو کہ موقوف علیہ کے وہاں سے دور ہونے کی بنا پر اسے بہت سی تکالیف کا سامنا ہو اور اس پر بہت سے خرچے اٹھتے ہوں یا بعض اوقات کسی آفت کے آنے پر اس کو بہت مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہو یا اس کی اصلاح کے ارادے پر اسے بہت سی تکلیف اٹھانی پڑتی ہو، جیسے اجرت کا گھر اور زراعت کی زمین اور اسی طرح کی دیگر اشیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وقف کے ختم کرنے میں معتبر یہ ہے کہ دوسرا اقدام پہلے سے، ان وجوہ میں سے کسی وجہ کے ساتھ اصلح ہو، جن وجوہ کا وقف کرنے والے فوت شدہ کے فائدے میں، اسے ثواب پہنچنے اور دائمی اجر حاصل ہونے اور اس طرح کی کسی اور صورت میں زیادہ دخل ہو۔ اگر نفع کی کسی صورت میں، اس کے اصلح ہونے کے باوجود، اختلاف ہو جائے، مثلاً: ایک معاملہ دوسرے معاملے سے کسی طریقے سے اصلح ہو اور وہ دوسرا پہلے سے کسی اور طریقے سے اصلح ہو،، تو اس صورت حال میں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان طریقوں کے درمیان موازنہ کریں۔ اگر منقول الیہ راجح ہو تو بیع جائز ہوگی اور یہ اصلاح کی ان تمام صورتوں میں سے ہر صورت کو شامل ہے جن کا عقل تصور کرتی ہے، واللہ أعلم



121

خبايا الزوايا في وجوب تسوية الأولاد في الهبات والعطايا

(ہبے میں اولاد کے درمیان برابری کرنا ضروری ہے)

سوال ہبہ میں اولاد کے درمیان برابری کرنا واجب ہے یا مندوب؟

جواب نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

((إِنَّ أَبَاهُ أَتَىٰ بِهِ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ: إِنِّيْ نَحَلْتُ ابْنِيْ هٰذَا غُلَاماً كَانَ لِيْ، فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا؟ فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: اِتَّقُوْا اللّٰهَ وَاعْدِلُوْا فِيْ أَوْلَادِكُمْ)) (أخرجه الحاكم)[1]

''ان کے والد ان کو رسول ﷺ کے پاس لے گئے اور کہا: میں نے اپنے اس بیٹے کو غلام بطور عطیہ دیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو عطیہ دیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: نہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل و انصاف کرو۔''

بخاری و مسلم کی ایک روایت میں ہے: ((فَارْدُدْهُ))[2] ''پھر اسے بھی واپس کرو۔''

صحیح مسلم کی ایک اور روایت میں ہے:

((فَلَا تُشْهِدْنِيْ فَإِنِّيْ لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ))[3]

''پھر مجھے (اس پر) گواہ نہ بناؤ، کیوں کہ میں ظلم پر گواہ نہیں ہوسکتا۔''

صحیح مسلم ہی کی ایک روایت کے یہ الفاظ ہیں:

((فَإِنِّيْ لَا أَشْهَدُ عَلَىٰ جَوْرٍ، أَشْهِدْ عَلَىٰ هَذَا غَيْرِيْ))[4]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٤٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٦٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٣)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٣)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٣)

''پس میں ظلم پر گواہ نہیں بن سکتا، میرے علاوہ کسی اور کو اس (ظلم) پر گواہ بنا لو۔''

صحیح مسلم اور سنن النسائی کی ایک روایت میں ہے:

« فَأَشْهِدْ عَلٰی هٰذَا غَيْرِيْ »[1] ''تو میرے سوا کسی اور کو اس (ظلم) پر گواہ بنا لو۔''

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

« لَيْسَ يَصِحُّ هَذَا فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ إِلَّا عَلٰی حَقٍّ »[2]

''یہ درست نہیں ہے، میں تو صرف حق ہی پر گواہ بنتا ہوں۔''

سنن النسائی میں یہ الفاظ ہیں:

« فَكَرِهَ أَنْ يَّشْهَدَ »[3] ''تو آپ ﷺ نے گواہی دینے کو ناپسند کیا۔''

صحیح مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

« اِعْدِلُوْا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي النَّحْلِ كَمَا تُحِبُّوْنَ أَنْ يَّعْدِلُوْا بَيْنَكُمْ فِي الْبِرِّ »[4]

''عطیے میں اپنی اولاد کے درمیان عدل کرو، جس طرح تم یہ پسند کرتے ہو کہ وہ نیکی میں تمھارے درمیان عدل کریں۔''

مسند احمد کی روایت یوں ہے:

« إِنَّ لِبَنِيْكَ عَلَيْكَ مِنَ الْحَقِّ أَنْ تَعْدِلَ بَيْنَهُمْ فَلَا تُشْهِدْنِيْ عَلَى جَوْرٍ، أَتُحِبُّ أَنْ يَّكُوْنُوْا إِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً؟ قَالَ: بَلٰی، قَالَ: فَلَا إِذًا »[5]

''بلاشبہ تیرے بیٹوں کا تجھ پر یہ حق ہے کہ تو ان کے درمیان انصاف کرے، لہٰذا مجھے ظلم پر گواہ مت بنا، کیا تجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ سب تجھ سے حسنِ سلوک میں برابر ہوں؟ انھوں نے کہا: ضرور، آپ ﷺ نے فرمایا: تو پھر صرف ایک کو تحفہ نہ دے۔''

سنن ابی داود میں ہے:

« إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكَ مِنَ الْحَقِّ أَنْ تَعْدِلَ بَيْنَهُمْ كَمَا لَكَ مِنَ الْحَقِّ أَنْ يَّبَرُّوْكَ »[6]

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣) سنن النسائي الكبرىٰ (١١٧/٤)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٤)

[3] سنن النسائي، رقم الحدیث (٣٦٧٦)

[4] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣) صحیح ابن حبان (٥٠٣/١١) صحیح الجامع (١٠٤٦)

[5] مسند أحمد (٢٧٠/٤)

[6] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٣٥٤٢) شیخ البانی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

''یقیناً ان کا تجھ پر یہ حق ہے کہ تو ان سب میں عدل کرے، جیسا کہ ان سب پر لازم ہے کہ تیری خدمت کریں۔''

سنن النسائی میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت مروی ہے:

((أَلَا سَوَّيْتَ بَيْنَهُمْ؟)) [1] ''تو نے ان کے درمیان برابری کیوں نہ کی؟''

صحیح ابن حبان میں یہ روایت ہے: ((سَوِّ بَيْنَهُمْ)) [2] ''ان میں برابری کرو۔''

مصنف عبدالرزاق میں طاؤس رحمہ اللہ سے مرسلاً مروی ہے:

((لَا أَشْهَدُ إِلَّا عَلٰى حَقٍّ)) [3] ''میں تو صرف حق ہی پر گواہ بنوں گا۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: ان تمام احادیث کا ایک ہی مفہوم ہے جو اولاد کے درمیان عطیے میں برابری کرنے کا حکم اور اس کی مخالفت سے نہی پر مشتمل ہے۔ نیز ان میں یہ صراحت پائی جاتی ہے کہ ایسا ہبہ درست نہیں ہے، جس میں برابری نہ پائی جاتی ہو، بلاشبہہ یہ ظلم ہے اور فحوائے کلام سے اس کے باطل ہونے پر تنبیہہ کی گئی ہے۔

ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اگر یہ دلائل اس (اولاد کے درمیان عطیے میں برابری نہ کرنے) کی ممانعت کے لیے مفید نہیں ہیں، تو پھر نہیں معلوم کون سی دلیل اس کے لیے مفید ہے۔

جو لوگ کراہت کے ساتھ اس کے جواز کے قائل ہیں انھوں نے آپ ﷺ کے ان الفاظ: ((أشهد على هذا غيري)) سے حجت پکڑی ہے اور انھوں نے کہا ہے: اگر یہ کام ممنوع ہوتا تو آپ ﷺ ہرگز مذکورہ الفاظ استعمال نہ کرتے، مگر ان لوگوں نے یہ نہیں سمجھا ہے کہ آپ ﷺ کی مذکورہ بالا عبارت میں اس کام سے سخت نفرت دلائی گئی ہے، کیوں کہ آپ ﷺ اس علت کی بنا پر یہ گواہی دینے سے باز رہے کہ یہ ظلم پر گواہی ہے، لہٰذا یہ کام ظاہر اذن سے خارج ہوگیا۔ نیز یہ کنایہ شارع علیہ السلام کی مخالفت سے عبارت ہے، لہٰذا یہ قابلِ عمل نہیں ہوگا۔ بالفرض ہم اس کو درست بھی مان لیں، مگر یہ عبارت ان روایات کے معارض و مخالف ہے جو اس سے زیادہ صحیح اور راجح ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے گواہی دینے کو ناپسند کرنے والی روایت صرف کراہت کی دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع علیہ السلام حرام کو بھی مکروہ سے تعبیر کرتے تھے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے ''أعلام الموقعين'' میں یہ صراحت کی ہے کہ سلف کے محاورے میں کراہت تحریم کے معنی میں استعمال ہوئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بشیر رضی اللہ عنہ نے اس ہبہ کو جاری نہیں کیا تھا وہ تو محض مشورہ طلب کرنے

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٨٥)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٨٦) صحيح ابن حبان (٤٩٨/١١)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٤) مصنف عبد الرزاق (٩٨/٩)

کے لیے آئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ان الفاظ کے ذریعے اس موقف کا ازالہ ہو جاتا ہے جو الفاظ سابقہ روایات میں استعمال ہوئے ہیں، مثلاً: ((اردده)) ''اس کو واپس کرو''، ((أرجعهُ)) ''اس کو واپس لو'' اور ((نَحلتَ)) ''تو نے عطیہ دیا ہے۔'' اور خود نعمان رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: ((إن أباه أعطاه عطية .... الخ)) الحديث بالفرض ہم ان کی اس بات کو درست بھی مان لیں، پھر بھی ثابت یہی ہوتا ہے کہ کسی کام کو ادا کرنے سے پہلے کی نہی اس کو انجام دینے کے بعد کی نہی کی طرح ہے اور ان دونوں میں فرق کرنا محض تکلف ہے۔

اگر وہ یہ کہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس لیے منع کیا تھا کہ وہ (بشیر رضی اللہ عنہ) اپنا تمام مال اپنے بیٹے نعمان کو دینے کے لیے) لے آئے تھے، تو میں کہوں گا کہ احادیث میں مذکور الفاظ اس کا رد کرتے ہیں، چنانچہ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: ((إني نحلت ابني هذا غلاما كان لي)) اس کو محدثین کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے، جب کہ دوسری روایت میں باغ کا ذکر بھی آیا ہے۔

وہ کہتے ہیں: نعمان سب سے بڑا لڑکا تھا اور اس نے ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ نہیں کیا تھا، لہٰذا باپ کے لیے اس ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہوگا۔ میں کہتا ہوں: یہ بات تو ویسے ہی محلِ نزاع سے خارج ہے۔ بالفرض ہم ان کی اس بات کو تسلیم کر لیں، پھر بھی روایات سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ نعمان رضی اللہ عنہ اس وقت چھوٹی عمر کے تھے۔ وہ کہتے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا: ((أرجعهُ)) اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں: یہ تو شریعت کو فقہا کی اصطلاح کی طرف رد کرنا ہے۔ بالفرض ہم مان بھی لیں، تو واپس لینے کا حکم ممانعت کی دلیل ہے اور یہ ممانعت تمھارے گمان میں صحت کی دلیل سے متاخر ہے۔

وہ کہتے ہیں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس لیے گواہ بننے سے باز رہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام ہیں اور امام کا مقام و مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم دیتا ہے گواہ نہیں بنتا، لہٰذا اس حدیث میں اس عطیے کی عدمِ صحت پر دلیل نہیں ہو گی۔ میں کہتا ہوں: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت میں اسی گواہی پر اکتفا کرنے کا نہیں کہا۔ نیز امام کی یہ شان ہونا کہ وہ گواہ نہیں بنتا ممنوع ہے۔ اس دعوے کو باطل کرنے والا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: ((لا أشهد إلا على الحق)) [1]

اگر وہ کہیں: روایت: ((ألا سويت بينهم)) [2] اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے اور یہ نہی، نہی تنزیہی ہے، تو میں کہوں گا: یہ دعویٰ ممنوع ہے۔ بالفرض ہم اس کو درست مان لیں، مگر یہ اس روایت کے مخالف ہے جس میں یہ لفظ ہے: ((سووا)) اور یہ روایت زیادہ صحیح اور صریح ہے۔ نیز یہ عدمِ انصاف پر ظلم کا اطلاق کرنے کے بھی

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٤)

[2] سنن النسائي، رقم الحدیث (٣٦٨٥) علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوئد (٢٨٦/٨) میں کہا ہے کہ اسے بزار نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اسے ہمارے بعض اصحاب نے ہمیں یہ روایت بیان کی ہے جن کا انھوں نے نام نہیں لیا، باقی رجال ثقہ ہیں۔

معارض ہے اور اس کے عدمِ صحت اور بطلان کی تصریح ہے۔

وہ کہتے ہیں: صحیح مسلم کی ایک روایت میں آیا ہے: « قَارِبُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ »[1] نہ کہ « سَوُّوا »۔ میں کہتا ہوں: جب تم اس کے ظاہری مفہوم کو چھوڑ چکے اور تم مقاربت کو واجب نہیں کہتے، جس طرح تم برابری کے واجب کرنے کے قائل نہیں ہو، تو جو تمھارا جواب ہوگا، وہی ہماری طرف سے سمجھ لینا۔ بالفرض ہم اس کو مان بھی لیں، پھر بھی ان کی پیش کردہ یہ روایت مذکورہ بالا روایات کے ساتھ مرجوح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہبہ میں برابری کو والدین کی خدمت میں برابری کے ساتھ جو تشبیہ دی گئی ہے یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر ندب کے لیے ہے۔ میں کہتا ہوں: تشبیہ سے اس مفہوم کو اخذ کرنا ممنوع ہے، کیوں کہ یہ قرینہ ان دلائل کے مقابل نہیں ہو سکتا جو تحریم کی تاکید کرتے ہیں، وہ تحریم جو نہی میں اصل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بعض بچوں کو عطیہ دلا کر ان کے درمیان عدمِ برابری پر عمل کیا ہے، لہٰذا یہ قرینہ صارفہ ہے۔ میں کہتا ہوں: یہ عطیہ موہوب لہ کے بھائیوں کی رضا مندی کے ساتھ تھا، جیسا کہ صاحب فتح الباری نے ذکر کیا ہے۔ بالفرض ہم اس کو مان بھی لیں، لیکن ان (ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما) کا عمل (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہوتے ہوئے) حجت نہیں ہے۔

اگر وہ کہیں: حدیث میں آیا ہے:

« سَوُّوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ، فَلَوْ كُنْتُ مُفَضِّلًا أَحَداً لَفَضَّلْتُ النِّسَاءَ »[2]

''عطیہ دینے میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرو، پس اگر میں کسی کو فضیلت دینے والا ہوتا تو عورتوں کو فضیلت دیتا۔''

تو میں کہوں گا کہ یہ حدیث تو تم پر ہماری حجت ہے، نہ کہ تمھاری ہم پر۔ نیز اس حدیث میں تو صرف یہی بیان ہوا ہے کہ برابری حسبِ میراث ہوگی، نہ کہ حسبِ رؤوس۔ واللّٰہ أعلم



[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱٦۲۳)

[2] المعجم الكبير (۳٥٤/۱۱) سنن البيهقي الكبرىٰ (۱۷۷/٦) ضعيف الجامع (۳۲۱٥) اس روایت کے پہلے حصے کا مضمون صحیح احادیث سے ثابت ہے، جب کہ دوسرا حصہ ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (۲٤۰)

122

فُوحان القُح بحکم الهبة و التملیك في حال الصُّح

(بحالتِ صحت بعض بچوں کو عطیہ دینے اور نذر وغیرہ کے ساتھ تصرف کرنے کا حکم)

سوال بعض بچوں کو ہبہ دینے اور (کسی چیز کا) مالک بنانے یا بحالتِ صحت نذر ماننے اور (مال سے) الگ ہونے کے باوجود تصرف کے جواز کا کیا حکم ہے؟

جواب یہ ایک ایسی بحث ہے جس کی اکثر ضرورت پیش آتی رہتی ہے اور اس میں اکثر و بیشتر التباس و اشتباہ لاحق ہوتا رہتا ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جو قضا کے عہدے پر فائز اور فتوے دینے والے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا گمان یہ ہے کہ سوال میں مذکور کام جاری و نافذ ہے۔ اس کی خرابی کی طرف کوئی راہ نہیں ہے اور موانع میں سے کوئی مانع اس کی طرف راہ نہیں پاتا ہے، بلکہ اکثر لوگوں کا تو اعتقاد ہی یہ ہے کہ یہ مسئلہ اہلِ علم کے درمیان متفق علیہ ہے اور اس کے خلاف بات کرنے والا قوانینِ شرعیہ اور رسومِ مرضیہ سے خارج ہے۔

جب کہ صورت حال یہ ہے کہ نبی ﷺ سے کئی طرق سے، جن کا شمار مشکل ہے، یہ ثابت ہے کہ بشیر رضی اللہ عنہ کی بیوی نے اپنے شوہر سے یہ مطالبہ کیا کہ اپنے اس بیٹے (نعمان رضی اللہ عنہ) کو غلام کا عطیہ دو اور اس پر نبی مکرم ﷺ کو گواہ بناؤ۔ چنانچہ بشیر رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: فلاں کی بیٹی (میری بیوی) نے مجھ سے مطالبہ کیا ہے کہ میں اس کے بیٹے کو اپنا غلام عطیہ دوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اس کے بھائی بھی ہیں؟'' انھوں نے عرض کی: جی ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیا تم نے ان تمام کو وہ تحفہ دیا ہے جو تو نے اس (نعمان رضی اللہ عنہ) کو دیا ہے؟'' انھوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ''یہ تو درست نہیں، میں تو صرف حق پر گواہ بنتا ہوں۔''[1]

یہ الفاظ ایسی صحیح حدیث میں ہیں جو معنوی تواتر کے ساتھ متواتر ہے اور اسے تمام طوائفِ اسلام کے ہاں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تُشْهِدْنِي عَلَى جَوْرٍ، إِنَّ لِبَنِيكَ مِنَ الْحَقِّ أَنْ تَعْدِلَ بَيْنَهُمْ»[2]

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣) سنن النسائي، رقم الحدیث (٣٦٨٣)

[2] مسند أحمد (٢٧٠/٤)

بخاری و مسلم کی ایک روایت میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

«أَنَّ أَبَاهُ أَتَى رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ، فَقَالَ: إِنِّي نَحَلْتُ ابْنِي غُلَامًا كَانَ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَ مِثْلَ هٰذَا؟ فَقَالَ: لا، فَقَالَ ﷺ فَأَرْجِعْهُ» [1]

نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت میں یوں مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«تَصَدَّقَ عَلَيَّ أَبِي بِبَعْضِ مَالِهِ، فَقَالَتْ أُمِّي عَمْرَةُ بِنْتُ رَوَاحَةَ: لَا أَرْضٰى حَتّٰى تُشْهِدَ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ، فَانْطَلَقَ بِي إِلَيْهِ يُشْهِدُهُ عَلٰى صَدَقَتِي، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ: أَفَعَلْتَ هٰذَا بِوَلَدِكَ كُلِّهِمْ؟ فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: اِتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْدِلُوا فِي أَوْلَادِكُمْ، فَرَجَعَ أَبِي فِي تِلْكَ الصَّدَقَةِ» [2]

''میرے باپ نے اپنے مال میں سے کچھ بطور عطیہ مجھ کو دیا، تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے کہا: میں اس وقت تک راضی نہیں جب تک تم رسول اللہ ﷺ کو گواہ نہیں بناتے، چنانچہ وہ آپ ﷺ کو میرے عطیے پر گواہ بنانے کے لیے مجھے آپ ﷺ کے پاس لے گئے، رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: ''کیا تم نے اپنی پوری اولاد کو اس طرح کے تحفے دیے ہیں؟'' انھوں نے کہا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد میں انصاف کرو، چنانچہ میرے باپ نے اس عطیے کو واپس لے لیا۔''

ایک حدیث میں ''صدقہ'' کے بجائے ''عطیہ'' کا لفظ آیا ہے۔[3] ایک حدیث میں «اعدلوا بین أولادکم» ''اپنی اولاد کے درمیان انصاف کرو، اپنی اولاد میں عدل کرو'' کے الفاظ دو بار استعمال کیے گئے ہیں۔[4] یہ حدیث کئی الفاظ اور متعدد طرق سے دواوینِ اسلام وغیرہ میں مروی ہیں۔

امام احمد بن سلیمان رحمہ اللہ نے ''أصول الأحکام'' میں درج ذیل الفاظ: «فامتنع رسول اللہ ﷺ»، «وارتجعه»، «وأشهد علیه غیري» اور «وإني لا أشهد إلا علی حق» ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اولاد کے درمیان انصاف و برابری کے سوا کچھ جائز نہیں ہے۔ اس کے بعد انھوں نے والدین کی خدمت کے ساتھ تخصیص کا ذکر کیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ تخصیص بلا مخصص ہے، کیوں کہ برابری کرنے کا حکم عام ہے اور بلا مخصص اس کی تخصیص جائز نہ ہو گی اور کوئی ایسی چیز وارد نہیں ہوئی ہے جو خدمت گزار کی

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٢٤٤٦) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣)

[3] سنن النسائي، رقم الحدیث (٣٦٧٦) مسند أحمد (٢٧٠/٤)

[4] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٣٥٤٤) السلسلة الصحیحة (١٢٤٠)

اس کے علاوہ کسی چیز کے ساتھ تخصیص کے جواز پر دلالت کرتی ہو۔ تب کون سی قسم جائز ہو گی، جب کہ یہ تخصیص نافرمانی کا سبب ہے۔ آپ ﷺ نے اس کی طرف اشارہ کیا اور بشیر رضی اللہ عنہ کو عدل و انصاف کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

((إِنْ أَحْبَبْتَ أَنْ يَكُونُوا لَكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً))[1]

دراصل یہ اس بات کی طرف راہنمائی ہے کہ اولاد کے درمیان عدل و انصاف نہ کرنا نافرمانی اور قطع رحمی کا سبب ہے۔

اس کے بعد امام احمد بن سلیمان نے اس حدیث کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی دوسرے الفاظ سے یوں بیان کیا ہے، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((سَوُّوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ فَلَوْ كُنْتُ مُفَضِّلًا فَضَّلْتُ الْبَنَاتِ))[2]

''عطیہ دینے میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرو، پس اگر میں ترجیح دینے والا ہوتا تو میں بیٹیوں کو ترجیح دیتا۔''

اس روایت کے بعد انھوں نے کہا ہے: ہم نے جو موقف اختیار کیا ہے، یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے اور علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہاں، انھوں نے صرف برابری کی کیفیت میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ قاضی ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ وہ عطیہ دینے میں مذکر و مونث میں برابری کرے، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے: کہ وہ مواریث کے مطابق مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر ان کے درمیان برابری کرے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ اس حال میں فوت ہو جاتا کہ اس نے عطیہ نہیں دیا تو وہ اسی طریقے سے اس مال کے مستحق بنتے۔ انتہیٰ

یہاں پر یہ قابلِ دید ہے کہ انھوں نے دوسرے الفاظ کے ساتھ مدلولِ حدیث پر حکایت کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے: جس نے یہ کہا کہ برابری کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ مندوب ہے اور جس نے یہ کہا کہ وہ واجب ہے، اگر اس نے اپنی اولاد کے درمیان برابری نہ کی، تو جو کچھ اس نے کیا وہ باطل ہو گا۔ اس کے بعد انھوں نے کہا: اس خبر (و حدیث) میں اختلاف نہیں کیا گیا، اس کی تفسیر میں اختلاف کیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک قوم نے کہا ہے کہ وہ مکروہ ہے اور ایک قوم نے گذشتہ مقدار سے زیادہ کو باطل قرار دیا ہے۔ انتہیٰ

امیر حسین رحمہ اللہ نے ''شفاء الأوام'' میں کہا ہے: یہ مساوات و عدل کے وجوب پر دلالت کرتی ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے اسے امر کے قائم مقام ٹھہرایا ہے اور امر وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے برابری کی

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٤٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٧٥)

[2] المعجم الكبير (٣٥٤/١١) سنن الكبرىٰ للبيهقي (١٧٧/٦) مسند الحارث (٨٦/٤) السلسلة الضعيفة (٣٤٠)

کیفیت کا تذکرہ کیا ہے، کہ یہ وراثت کے حصوں کے مطابق ہو گی یا رؤوس کے مطابق۔ چنانچہ تمام ائمہ اہلِ بیت علیہم السلام کا بھی یہی مذہب ہے۔

ان دو اماموں کے کلام کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس موضوع کی حدیث تمام طوائفِ اسلام کی متفق علیہ حدیث ہے اور نفسِ حدیث میں اختلاف نہیں ہے۔ اگر اختلاف ہے تو وہ اس کی تفسیر میں ہے۔ اس وقت اس عالم پر، جس سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے جو وہ کہتا ہے اور وہ اسے جانتا بھی ہے، واجب یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے اتفاق کے ساتھ رسولِ خدا ﷺ سے ثابت شدہ اس حجت کو قضا میں، افتا میں اور خود اپنے نفس میں اس کو نصب العین بنائے، اس کے بعد اس کی تفسیر میں لغتِ عرب اور قواعدِ اصول کے مطابق نظر ڈالے، تاکہ اس کے سامنے دو قولوں میں سے ایک کی ترجیح ظاہر ہو جائے، کیوں کہ تمام علما میں سے کوئی ایک بھی بغیر کراہت کے برابری کے ترک کا قائل نہیں ہے، بلکہ ایک جماعت تو اس کے حرام ہونے کی قائل ہے۔

ہر وہ شخص جس نے اپنی اولاد میں سے کسی کو کوئی عطیہ دیا اور دوسروں کو نہ دیا، تو اس کا یہ عطیہ باطل و مردود ہو گا، بغیر اس فرق کے کہ جس کو وہ عطیہ دیا گیا ہے، وہ خدمت گزار ہو یا خدمت گزار نہ ہو۔ ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ اولاد کے درمیان برابری و انصاف کا ترک حرام ہے، مگر اس وقت جب وہ، جسے عطیہ دیا گیا ہے، خدمت گزار ہو یا عاجز یا عورت ہو۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ برابری کا ترک مکروہ ہے۔

جب مذاہب کا یہ اختلاف معلوم ہو چکا تو اب ہم ایسے طریقے سے حق کی وضاحت کریں گے کہ اہلِ علم میں سے جو بھی اس سے واقف ہو گا وہ اس کو پسند کرے گا اور وہ وضاحت یہ ہے کہ مذکورہ بالا روایات ایسے الفاظ پر مشتمل ہیں کہ جب ان کے معانی میں نظر دوڑائی جائے تو حق پوری صراحت کے ساتھ واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا احادیث میں سے پہلی حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ((فلیس یصح)) لہٰذا یہ آپ ﷺ کی طرف سے صحتِ شرعیہ کی نفی کی صراحت ہے اور ہر وہ چیز جو صحیح نہیں وہ اس شریعت سے نہیں، بلکہ وہ باطل ہے اور اپنے عامل کی طرف مردود ہے، جیسا کہ لوگوں نے کہا ہے: ''کالای بد بریش خاوند'' ''برا سامان شوہر کی ڈاڑھی پر۔''

اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ صحت ترتبِ آثار سے عبارت ہے، جب صحت ہی کی نفی ہو جائے تو آثار بھی منتفی ہو جاتے ہیں، بیٹے کو غلام کا مالک بنانے جیسی مثال میں آثار یہ ہیں کہ وہ بیٹا اس کو بیچنے، اس سے خدمت لینے اور اس کے علاوہ دیگر آثار کے ذریعے اس سے فائدہ اٹھانے کا مالک ہے۔ مگر جب آپ ﷺ نے اس طرح مالک بنانے کو غیر صحیح ٹھہرا دیا تو گویا آپ ﷺ نے یہ راہنمائی کر دی کہ اس پر آثار مرتب نہیں ہوتے، لہٰذا اس طرح کے مالک بنانے کے ذریعے وہ جس کی ملکیت میں جائے گا وہ کسی بھی طرح سے اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ چنانچہ جب

آثار کی نفی ہوئی تو ملکیت بھی منتفی ہوگئی اور غلام اپنے مالک ہی کی ملکیت میں رہا اور وہ مالک باپ ہے۔ یہ ایک ایسی تحریر ہے کہ اصول کو جاننے والا اس کا انکار نہیں کرسکتا۔ ائمہ کے اصول اس کی صراحت کرتے ہیں۔ جو اس کا انکار کرے تو وہ "غایة الرسول" اور اس کی شرح نیز "المعیار" اور اس کی شروح کا مطالعہ کرے۔ یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کا یہ فرمانا: ((فلیس یصح)) اس بات کا بہت واضح فائدہ دیتا ہے کہ اس قسم کی تملیک باطل ہے۔

من جملہ ان احادیث کے ایک آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو سابقہ حدیث میں ذکر ہو چکا ہے: ((إني لا أشهد إلا علی حق)) اس کا مطلب یہ ہے کہ بلاشبہہ یہ عطیہ ناحق ہے۔ اگر یہ حق ہوتا تو آپ ﷺ اس پر گواہ بنتے۔ چنانچہ ہر وہ چیز جو حق نہیں ہے وہ باطل ہے، لہٰذا یہ عطیہ بھی باطل ہوگا۔ ہر وہ شخص جو ادنیٰ سا بھی فہم اور فراست رکھتا ہے، ہم اس کے بارے میں یہ گمان نہیں کرتے کہ اس پر یہ معنی ومفہوم مخفی رہا ہو کہ حدیث میں مذکور اس حصر سے آپ ﷺ کی مراد مذکورہ عطیے کو باطل قرار دینا ہے۔ چنانچہ یہ اس بات کی دوسری دلیل ہے کہ بحالتِ صحت بعض بچوں کو کسی چیز کے ساتھ خاص کرنا باطل اور شریعتِ مطہرہ کے غیر موافق ہے۔

ان احادیث میں سے ایک حدیثِ سابق میں آپ ﷺ کا یہ فرمانا ہے: ((لا تشهدني علیٰ جور)) اس ارشادِ نبوی میں اس بات کی صراحت ہے کہ بشیر رضی اللہ عنہ کا اپنے بیٹے نعمان رضی اللہ عنہ کو حالتِ صحت میں عطیے کے ساتھ خاص کرنا ظلم ہے اور ظلم شریعت کی نصوص، چاہے وہ کلی ہو یا جزئی، کے ذریعے باطل ہے۔ لہٰذا یہ مذکورہ عطیے کے بطلان پر تیسری دلیل ہے۔ من جملہ ان احادیث کے ایک آپ ﷺ کا سابقہ حدیث میں یہ ارشاد ہے:

((إن لبنیك علیك من الحق أن تعدل بینهم))

چنانچہ اس میں آپ ﷺ نے اولاد کے درمیان انصاف کرنے کے حق کو باپ کے ذمے ثابت کیا ہے۔ جب یہ عدل حق ٹھہرا تو یہ باپ کے ذمے واجب ہوگیا۔ چنانچہ اگر باپ کی طرف سے اس حق کی خلاف ورزی ہو تو ہم پر یہ واجب ہوگا کہ باپ کے ذمے جو حق ہے وہ اولاد کو دیا جائے اور مخالفِ حق باپ کے اس فعل کو کالعدم کیا جائے۔ اس سے بڑا حق اور کون سا ہوگا جس کی صراحت خود صادق ومصدوق علیہ السلام نے فرمائی ہے۔ یہ مذکورہ عطیے کی چوتھی دلیل ہے۔

ان احادیث میں سے ایک سابقہ حدیث میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ((فارجعه)) چنانچہ اس حدیث میں بشیر رضی اللہ عنہ کو اس عطیے کے واپس کرنے کا حکم ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عطیہ واپس لینے کا یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ بشیر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل صحیح نہیں ہے۔ اگر ان کا یہ فعل درست ہوتا تو آپ ﷺ اس کو واپس لینے کا حکم جاری نہ فرماتے۔ یہ ایسی زبردست دلیل ہے جو کسی تقریر کی محتاج نہیں ہے، بلکہ شارع علیہ السلام نے ہماری راہنمائی کی ہے کہ جو شخص بھی اس طرح کا عطیہ کرے، ہم اس کو لوٹانے کا حکم دیں اور کہیں: "ارجعه" یعنی اپنے عطیے کو اس سے واپس لے لو

جس کو یہ عطیہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ اس عطیے کو واپس لینے پر قادر ہو تو اس پر حکم کی اطاعت کرنا واجب ہوگا اور اگر ایسا نہ کرے تو ہم اس کو اس فعل پر مجبور کریں گے، یہ پانچویں دلیل ہوئی۔

من جملہ ان احادیث کے ایک گذشتہ حدیث میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ((اتقوا اللّٰہ واعدلوا بین أولادکم)) یہاں پر یہ بات قابلِ دید ہے کہ کس طرح تقوے کے حکم کو مقدم کیا گیا ہے اور عدل کرنے کے حکم کو اس پر معطوف کیا گیا ہے، تو اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس نے اپنی اولاد کے درمیان عدل نہ کیا، درحقیقت وہ اللہ تعالیٰ سے نہ ڈرا اور اس نے تقوے کا مظاہرہ نہ کیا۔ رہا "اعدلوا" کے اندر صیغہ امر کا ہے تو یہ وجوب کا فائدہ دیتا ہے، کیوں کہ امر کا حقیقی معنی یہی وجوب ہے، اس امر کو تقوے کے ساتھ ملانا مزید تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ فاعل کا وہ فعل جو رسول اللہ ﷺ کے امر کے مخالف ہو اور تقوے سے خارج ہو، وہ شریعتِ مطہرہ کے مخالف اور ملتِ مقدسہ کے برعکس ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

((مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ)) [1]

"ہر وہ کام جو ہمارے اس امر (دین) سے نہیں تو وہ مردود ہے۔"

چنانچہ یہ (بعض اولاد کو عطیہ دینے والا) کام ایسا ہے جس پر امرِ رسول ﷺ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صاحبِ امر پر مردود ہے اور بطلان کا بھی یہی معنی ہے۔ لہٰذا یہ اولاد کے درمیان عطیے میں عدمِ برابری کے باطل ہونے پر چھٹی دلیل ہے۔

ان احادیث میں سے ایک گذشتہ حدیث میں نعمان رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے: ((فرجع أبي في تلك الصدقة)) کیوں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے باپ نے نبی مکرم ﷺ کے حکم کی بجا آوری کی اور کوئی ایسا کام نہ کیا جس کے عدمِ جواز کو نبی مکرم ﷺ کی زبانی سمجھا ہو۔ بشیر رضی اللہ عنہ صاحبِ قضا، عربی اللسان اور فہم و فراست والے تھے۔ لہٰذا ان کا فہم دوسرے لوگوں کے فہم سے اولیٰ تر ہوگا۔ چنانچہ اولاد کے درمیان عطیے میں برابری نہ کرنے کے بطلان پر یہ ساتویں دلیل ہے۔

من جملہ ان احادیث کے گذشتہ حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ((اعدلوا بین أولادکم، اعدلوا بین أولادکم)) کیوں کہ اس حدیث میں آپ ﷺ نے صیغۂ امر کو مکرر ارشاد فرمایا ہے اور آپ ﷺ کا یہ تکرار کرنا تاکید کا باعث ہے۔ اصول میں یہ بات معلوم شدہ ہے کہ کسی چیز کا حکم اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے۔ اور کسی چیز سے نہی اس فساد کو مستلزم ہے جو بطلان کے مترادف ہے۔ چنانچہ یہ سب کچھ اصول میں معروف و مشہور ہے۔ لہٰذا یہ اولاد کے درمیان عطیے کی برابری کو ترک کرنے کے باطل ہونے پر آٹھویں دلیل ہے۔

---

[1] صحيح البخاري (٢/٧٥٣)، صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٨)

ان احادیث میں سے ایک آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:((أشهد عليه غيري)) چنانچہ اس صیغے میں جو دھمکی اور ڈراوا ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔ یہ دھمکی اس بات کی خبر دیتی ہے کہ یہ کام آپ ﷺ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لہٰذا محمد بن المنصور رحمہ اللہ نے ''جامع'' میں کہا ہے: آپ ﷺ کے اس فرمان:((أشهد عليه غيري)) سے ہرگز مراد نہیں ہے کہ کسی اور کو گواہ بنا لو، بلکہ یہ تو انکار کے طور پر دھمکی اور ڈراوا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿ اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ ﴾ [حمٓ السجدة: ٤٠]۔ انتھی

یہاں سے تم نے یہ جان لیا ہوگا کہ یہ لفظ اس فعل (عطیے میں برابری نہ کرنے) کے باطل ہونے پر دلیل ہے اور یہ عطیے میں برابری نہ کرنے کے ترک کے بطلان پر نویں دلیل ہے۔

من جملہ ان احادیث کے سابق حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:((سَاوُوْا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِيْ الْعَطِيَّةِ)) چنانچہ اس حدیث میں ((سَاوُوْا)) امر کا صیغہ ہے اور پہلے یہ بیان گزر چکا ہے کہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہوتا ہے۔ لہٰذا اولاد کے درمیان عدل کے ترک کے باطل ہونے پر یہ دسویں دلیل ہے۔

ان احادیث میں سے ایک گزشتہ حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:((فإن هذا لا يصلح)) چنانچہ اس فرمان میں صلاحیتِ شرعیہ کی نفی ہے اور ہر وہ چیز جو صالح شرعی نہیں ہے وہ باطل ہے۔ اور یہ اولاد کے درمیان برابری کے ترک کے بطلان پر گیارہویں دلیل ہے۔

من جملہ ان احادیث کے وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:((أيسرك أن يكونوا في البر سواء)) چنانچہ یہ رسالت مآب ﷺ کی طرف سے اس بات کی راہنمائی ہے کہ اولاد کو ایک دوسرے پر ترجیح دینا اور برابری نہ کرنا والدین کی نافرمانی کا سبب بنتا ہے اور یہ نافرمانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ ہر وہ کام جو کبیرہ گناہوں کا سبب بنے وہ ابطل باطلات اور احرم محرمات میں سے ہے۔ چنانچہ یہ اولاد کے درمیان انصاف کے ترک کے بطلان پر بارہویں دلیل ہے۔

مذکورہ بالا بارہ دلائل اس حدیث میں موجود ہیں جس کی اصل پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے، کسی نے اس پر جرح نہیں کی ہے اور کسی متکلم نے اس پر کلام نہیں کیا ہے۔ اس کے نسخ کی طرف کسی گمان کرنے والے کا گمان نہیں گیا ہے، بلکہ تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ اس چیز پر عمل کرنا واجب ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے ماخوذ ہو۔

مذکورہ بالا حدیث کی شرح میں جو اختلاف ہے اس کی تفسیر کچھ اس انداز میں کی گئی ہے کہ یہ گمان نہیں ہوتا کہ اہلِ انصاف میں سے کوئی بھی استدلال کی کیفیت کو جاننے والا اور عربیت و اصول کی خبر رکھنے والا اس کی مخالفت کرے، بلکہ یہ بھی گمان نہیں ہوتا کہ جو شخص اس مرتبے سے قاصر ہے اس پر مذکورہ استدلال کی صحت، اس کو قانونِ انصاف

پر چلنا اور بے راہ مسالک سے اس کا کنارہ کش ہونا ملتبس ہو جاتا ہے۔ ان دلائل میں سے ہر ایک دلیل اس پر دلالت کرتی ہے کہ کسی شخص کا بعض کو چھوڑ کر اپنی بعض اولاد کی اپنے مال میں سے کسی چیز کے ساتھ تخصیص کرنا باطل ہے۔ ہر وہ شخص جو اس سے آگاہ ہو جائے، اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ اس کو بدلے اور اس کو شریعتِ مطہرہ کی طرف لوٹائے اور یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی صحت کے عالم میں ایسا کیا ہو، اول یا اوسط یا آخری عمر میں فرق کے بغیر، کیوں کہ مذکورہ حدیث کا سبب بننے والے بشیر رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے کو اپنی پشت پر بٹھا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے، جیسا کہ بعض روایات میں آیا ہے۔ جب بندہ اس حالت میں بھی حالتِ صحت میں شمار نہ ہو، تو پھر نامعلوم حالتِ صحت کون سی ہوتی ہے۔ نیز اس کے درمیان جس نے تولیج (اپنی زندگی میں اپنا مال اولاد میں سے کسی ایک کو یا چند کو دے دینا، تاکہ لوگ اس سے سوال نہ کر سکیں) کے قصد سے یا ضرار کے ارادے سے یہ فعل انجام دیا ہو اور اس کے درمیان جس نے یہ قصد و ارادہ نہ کیا ہو، کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ احتمال کے موقع پر وضاحت طلب نہ کرنا مقال کے موقعے پر عموم کے قائم مقام بنانا ہے، جیسا کہ اصول میں یہ ثابت شدہ ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کہا ہو کہ اس فعل سے تمھارا مقصد ضرار کا ہے یا تولیج کا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ارشاد فرمایا جو فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ڈرایا، تنبیہ کی اور دھمکی دی، اس فعل کو ظلم کا نام دیا۔ کبھی اسے ناحق کہا۔ پھر کبھی اس کو غیر صحیح کا نام دیا۔ کبھی اسے غیر صالح قرار دے کر واپس لینے کا حکم دیا اور کبھی اسے لوٹانے کا حکم دیا۔

چنانچہ یہ شرعی حکم ہے۔ وہ جس نے ہمارے لیے نماز و زکات کو مشروع قرار دیا اور ہمارے لیے ارکانِ اسلام لے کر آئے۔ اس ہستی نے اس کو ہمارے لیے شریعت بنایا ہے۔ جو شخص یہ گمان کرے کہ یہ حکم مخصصات میں سے کسی مخصِّص کے ذریعے مخصَّص یا قیود میں سے کسی چیز کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ اس کے لیے افادہ و استفادہ کا مناسب موقع ہے۔ کسی گمان کرنے والے کا یہ گمان کرنا کہ اس فعل کے فاعل کو مذکورہ بالا بارہ دلائل سے رخصت حاصل ہے، تو اس کے لیے تو پھر تمام احکامِ شرعیہ کا ترک کرنا زیادہ ظاہر ہوگا۔

غالب مسائل، متنازع فیہ قیاس یا استصحاب یا اجتہاد کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں، ان میں سے کم ہی ایسے ہیں جن کا ثبوت ان بارہ دلائل میں سے کسی دلیل کے ساتھ یا اس سے کم مرتبہ کے ساتھ مہیا ہو۔ چنانچہ جو شخص مجتہد ہے یا ترجیح و موازنہ کی صلاحیت رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ وہ ہماری اس تحریر کو گہری نظر کے ساتھ دیکھے، اگر اس کو راجح پائے تو اس کے ساتھ وابستہ ہو جائے۔ میں یہ گمان نہیں کرتا کہ وہ اس تحریر پر نظر و فکر کرنے کے بعد کسی اور جانب رخ کرے گا، کیونکہ جو لوگ اس کی حرمت کے بجائے محض کراہت کے قائل ہیں وہ کوئی ایسی دلیل نہیں لائے ہیں جو اس کے دلائل میں سے کسی دلیل کا معارضہ و مقابلہ کرنے کی سکت رکھتی ہو، ان دلائل کے برابر یا ان سے راجح ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔

ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے منتقی کی شرح میں طویل کلام کے ذیل میں بہت سے اقوال پیش کیے ہیں۔ وہ سب اقوال محض تاویلیں ہیں جن کی کوئی حاجت وضرورت نہیں ہے، جیسا کہ یہ تاویل کہ نعمان رضی اللہ عنہ کو بشیر رضی اللہ عنہ کا سارا مال ہبہ کر دیا گیا تھا۔ حالانکہ یہ ایک غلط اور فاسد تاویل ہے۔ گذشتہ حدیث میں ملنے والی یہ صراحت اس کا رد کرتی ہے کہ جو چیز ہبہ کی گئی تھی وہ صرف غلام تھا۔ اسی حدیث کے دوسرے الفاظ یہ ہیں: ((تصدق علي أبي ببعض ماله)) جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ یا جیسے یہ تاویل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: ((أشهد على هذا غيري)) بشیر رضی اللہ عنہ کو یہ اجازت دیتا ہے کہ وہ کسی اور کو گواہ ٹھہرا لیں۔ یہ تاویل بھی فاسد ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، کیوں کہ یہ سب کچھ ڈانٹ ڈپٹ سے کنایہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: ((لا أشهد على جور)) نیز فرمایا تھا: ((إني لا أشهد إلا على حق)) اسی طرح جو بھی اس مقام پر ذکر کیا گیا ہے، وہ بہت کمزور ہے۔ شرح منتقی میں ان سب اقوال کا فاسد ہونا بھی مذکور ہے۔

مانا کہ بعض علما نے خدمت گزار بچے کے حق میں اس کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠] مگر کسی بیدار مغز عالم کی طرف سے اس استدلال کی کوئی صورت نہیں بنتی۔ اس عالم صاحب نے ایسا کر کے اولاد کے درمیان برابری کرنے کی دلیلِ خاص کا دلیلِ عام کے ساتھ معارضہ کیا ہے اور اسی پر قناعت نہیں کی، بلکہ اس عام کو اس خاص پر ترجیح بھی دے ڈالی ہے۔ حالانکہ تمام اہلِ اصول اس پر متفق ہیں کہ عام کی خاص پر بنا ہوتی ہے، چنانچہ مذکورہ بالا استدلال تمام مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے۔

بعض لوگوں نے خدمت گزار بچے کو عطیہ دینے کے بالکراہت جواز پر یوں استدلال کیا ہے کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنی اولاد میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کو عطیات دیے تھے۔ مگر چند وجوہ کی بنا پر یہ استدلال بھی ہوا ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وجہ اس دعوے کا یوں رد کرنا ہے کہ ان کے اس فعل کی دلیل کیا ہے؟ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایسا کیا تھا؟ ان میں سے ایسا کرنے والا کون ہے؟ جب کہ یہ بات انتہائی بعید ہے کہ وہ ایک ایسے عمل کی مخالفت کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دعوے کے مدعی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس دعوے پر کوئی دلیل پیش کرے اور اس عمل کے فاعل کی تعیین کرے اور یہ ثابت کرے کہ اس کا یہ فعل دوسری اولاد کی رضا کے بغیر تھا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ بالفرض ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کسی صحابی نے یا ان کی ایک جماعت نے یہ کام کیا ہو، مگر ان کا یہ فعل امت کے لیے حجت نہیں ہے، بلکہ حجت تو رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف وہ فرمان ہے جو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے افعال کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے ساتھ

معارضہ کرنا، جس کا ثبوت متفق علیہ ہو، کس قسم سے شمار کیا جائے گا، یہ تو محض عجیب وغریب اقوال ہی سے شمار ہو گا۔ نیز اس بات کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ اہلِ علم میں سے کون اس بات کا قائل ہے یا کون ہے جس نے اس قول کی طرف پیش رفت کی ہے، کیوں کہ یہ تو تمام مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے، اس مسئلے میں اہلِ علم کے درمیان جو اختلاف ہے اس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ اس بات کا بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امام احمد بن سلیمان نے اس حدیث کے ثبوت اور بعض اولاد کو عطیہ دینے کی ممانعت پر اس کی دلالت پر علما کا اتفاق کرنا ذکر کیا ہے اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ مذکورہ اختلاف صرف حدیث کی تفسیر اور تاویل میں ہے، نہ کہ نفسِ حدیث میں، کیوں کہ وہ بالاتفاق ثابت ہے۔

جب معاملہ اس طرح ہے تو اب اس پر سوچ و بچار کرنا چاہیے کہ نجات کا زیادہ حق دار کون ہے اور حق پر گامزن کون ہے؟ کیا وہ شخص اس کا سزاوار ہے جو ان بارہ دلائل پر عامل ہے جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں اور وہ تمام علمائے مسلمین رحمہم اللہ کا مقتدی ہے یا وہ شخص جو تاویلات میں سے محض خیالات پر اور تفسیرات میں سے محض تعسفات پر عامل ہے جب کہ اس کے قائل بھی نہ ہونے کے برابر ہیں۔ واللہ! یہ ایک ایسا موازنہ ہے جو اس شخص پر بھی ملتبس نہیں ہوتا جو سوجھ بوجھ نہیں رکھتا تو یہ اس پر کیسے ملتبس ہو سکتا ہے جو سوجھ بوجھ رکھتا ہے۔

ان بارہ دلائل سے فارغ ہونے کے بعد میرے دل میں ایک تیرھویں دلیل بھی گردش کر رہی ہے اور وہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ((لو كنت مفضلا أحدا لفضلت البنات)) جیسا کہ یہ حدیث پہلے منقول ہو چکی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حرف "لو" حرفِ امتناع ہے۔ چنانچہ اس حدیث کا معنی یہ ہو گا "لیکن میں کسی کو ترجیح نہیں دیتا، چنانچہ میں بیٹیوں کو بھی ترجیح نہیں دیتا۔" لہٰذا یہ عبارت نفیِ تفضیل کو مفید ہے اور اصل میں اس کے باطل ہونے کی دلیل ہے۔

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله ولي التوفيق وبيده أزمة الجمع والتفريق.



123

صعود المرقات لإدراك حكم استعمال الزعفران والجوز والقات

(زعفران، دھتورا اور قات[1] کے استعمال کا حکم)

سوال فتور پیدا کرنے والی بھنگ پر قیاس کرتے ہوئے اور رسول اللہ ﷺ کے ہر نشہ آور اور ہر فتور پیدا کرنے والی چیز سے ممانعت کرنے کی بنا پر زعفران، دھتورے اور قات کا استعمال حرام ہے یا نہیں؟ کیا فتور بھنگ اور شراب کے درمیان علتِ جامعہ ہے یا نہیں؟ اور اس حکم کی صورت میں کہ وہ تھوڑی مقدار، جو فتور پیدا نہ کرے، بھی حرام ہے، جیسے شراب کا ایک قطرہ ہو اگرچہ وہ نشہ پیدا نہ کرے، یا اس کی بیع کرنا اور غیر ماکول چیز میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے؟

جواب: دلائل سے ثابت شدہ موقف یہ ہے کہ ہر وہ چیز حرام ہے جس پر نشے کا نام صادق آتا ہے، کیوں کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

((كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ)) (أخرجه مسلم، وأحمد، وأهل السنن إلا ابن ماجه)[2]

''ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ)) (أخرجه مسلم والدارقطني)[3]

امام بخاری، مسلم اور احمد رحمہ اللہ نے ابو موسی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

((كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ))[4] ''ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

---

1. ایک نشہ آور نبات جسے "شاي العرب"، ''عرب کی چائے'' بھی کہتے ہیں۔
2. صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠٣) مسند أحمد (١٦/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٦١) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٥٨٢)
3. صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٩٠) سنن الدارقطني (٤٩٣٤/٢)
4. صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٣٣) مسند أحمد (٤١٥/٤)

امام احمد، مسلم اور نسائی رحمہم اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ یقیناً نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ »[1] ''ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

امام ابو داود رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے، وہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« كُلُّ مُخْمِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ »[2]

''ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

امام احمد نے اور ترمذی رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہتے ہوئے اور نسائی و ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے، انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ »[3] ''ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔''

اس کو امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے۔ امام احمد، ابو داود اور ترمذی رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے حسن کہا ہے۔ چنانچہ انھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَا أَسْكَرَ الْفَرْقُ مِنْهُ فَمِلْأُ الْكَفِّ مِنْهُ حَرَامٌ »[4]

''ہر نشہ آور چیز حرام ہے، جس چیز کا ایک فرق (تین صاع کا ایک پیمانہ) استعمال کرنے سے نشہ ہو جائے تو اس کا چلو بھر استعمال حرام ہے۔''

امام احمد، اہلِ سنن اور ابن حبان رحمہم اللہ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے کہ یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ »[5]

''جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے تو اس کی تھوڑی مقدار استعمال کرنا حرام ہے۔''

---

[1] مسند أحمد (۳٦۰/۳) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۷۳۳) مسند أحمد (٤١٥/٤)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۳٦٨۰)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤۰٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۹۹۹) مسند أحمد (٤٢٩/٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٦١) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٥٨٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٤٠١)

[4] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٨٨) مسند أحمد (١٣١/٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٦٦)

[5] مسند أحمد (١٦٧/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨١) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٦٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٦٠٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٩٣) صحيح ابن حبان (٢٠٢/١٢)

اس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کہا ہے اور اس کی اسناد کے رجال سب ثقہ ہیں۔ امام نسائی، بزار، ابن حبان اور دارقطنی رحمہ اللہ نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے:

«نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ قَلِيْلِ مَا أَسْكَرَ كَثِيْرُهُ»[1]

''رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کی تھوڑی سی مقدار استعمال کرنے سے منع فرمایا جس کی زیادہ مقدار استعمال کرنے سے نشہ پیدا ہوتا ہے۔''

اس موضوع سے متعلق علی رضی اللہ عنہ سے سنن الدارقطنی میں روایت مروی ہے۔[2] عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ بھی ایک روایت امام طبرانی نے ذکر فرمائی ہے۔[3] خوات بن جبیر رضی اللہ عنہ سے امام دارقطنی،[4] حاکم[5] اور طبرانی رحمہ اللہ[6] نے روایت کی ہے۔ اسی طرح زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے امام طبرانی رحمہ اللہ[7] کے ہاں اور عبداللہ بن عمرو سے امام دارقطنی رحمہ اللہ[8] کے ہاں مروی ہے۔

مذکورہ بالا تمام احادیث اس بات کی صراحت کرتی ہیں کہ جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار استعمال کرنا بھی حرام ہے۔ یہاں سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ شارع علیہ السلام نے مسکر کی انواع میں سے خاص نوع کو اور نہ ہی کسی دیگر نوع ہی کو حرام نہیں کیا، بلکہ اسے علی العموم حرام ٹھہرایا۔ ہر وہ چیز جو اسکار (نشہ پیدا کرنے) کے وصف سے متصف ہو اس کو شراب کا نام دیا۔ نصِ قرآنی یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ ﴾ [المائدة: ۹۰]

''(اے لوگو جو ایمان لائے ہو!) بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور شرک کے لیے نصب کردہ چیزیں اور فال کے تیر سراسر گندے ہیں، شیطان کے کام ہیں، سو اس سے بچو۔''

ہر اس چیز کو شامل ہے جس پر لفظ مسکر صادق آتا ہے۔ چنانچہ اس کی تحریم کتابِ عزیز اور سنتِ متواترہ کی نص سے ثابت شدہ ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ائمۂ لغت کی ایک جماعت نے یقینی طور پر یہ بات کہی ہے

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٦٠٩) مسند البزار (٣٠٦/٣) صحيح ابن حبان (١٩٢/١٢) سنن الدارقطني (٢٥١/٤)

[2] سنن الدارقطني (٢٥٠/٤)

[3] المعجم الأوسط (١٩٧/١)

[4] سنن الدارقطني (٢٥٤/٤)

[5] المستدرك للحاكم (٤٦٦/٣)

[6] المعجم الكبير (٢٠٥/٤)

[7] المعجم الكبير (١٣٩/٥)

[8] سنن الدارقطني (٢٥٤/٤)

کہ خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عقل کو مخمور و مستور کر دیتی ہے۔ اس جماعت میں دینوری، جوہری، ابن الاعرابی، صاحب القاموس اور راغب وغیرہم شامل ہیں، جنھوں نے مفردات القرآن میں ذکر کیا ہے۔ شاعر نے کہا ہے:

ز بادہ ہیچت اگر نیست ایں نہ بسکہ ترا دمی ز وسوسۂ عقل بے خبر دارد

''اگر تجھے شراب سے کچھ اثر نہیں ہوتا، تو کیا بس یہی کافی نہیں کہ یہ تجھے لمحہ بھر کے لیے وسوسۂ عقل سے بے خبر کر دیتی ہے۔''

غرض کہ ہر وہ چیز جو عقل کے لیے مخامر و ساتر ہے لغوی لحاظ سے وہ خمر (شراب) ہے۔ اس جگہ جو اختلاف ہے وہ اس بات میں ہے کہ خمر انگور کے نچوڑ میں حقیقت اور اس کے سوا میں مجاز ہے یا ہر مسکر یا بعض مسکرات نہ کہ بعض دوسری اشیا میں حقیقت ہے۔ چنانچہ راغب نے مفردات میں کہا ہے: خمر کو خمر کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ یہ عقل کے لیے خامر یعنی ساتر ہے اور یہ بعض لوگوں کے نزدیک ہر مسکر کا نام ہے اور بعض کے نزدیک خاص طور پر اس کے لیے جو انگور سے بنائی جاتی ہے۔ بعض کے نزدیک جو انگور اور کھجور سے بنائی جاتی ہے اور بعض کے نزدیک غیر مطبوخ کو کہتے ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے اسی بات کو ترجیح دی ہے کہ ہر وہ چیز جو عقل کے لیے ساتر ہے اس کا نام خمر ہے۔ چنانچہ ان ائمۂ لغت نے بھی اس کو قطعی قرار دیا ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا ہے۔

فیروز آبادی نے ''القاموس'' میں کہا ہے: خمر وہ ہے جو نشہ پیدا کر دے، وہ انگور کے نچوڑ سے ہو یا عام، جیسے خمرہ (ہر نشہ آور مشروب)۔ اس میں عموم ہی زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ یہ حرام کی گئی، جب کہ مدینے میں انگور کی شراب نہیں تھی۔ ان کی شراب تو صرف بسر (خام کھجور یعنی ڈوکا) اور تمر (خشک کھجور یعنی چھوہارا) سے بنتی ہے۔[1] انتھٰی

ابن سیدہ نے ''محکم'' میں قطعیت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ خمر کا لفظ حقیقتاً انگور کے لیے اور اس کے سوا مسکرات کے لیے ہے۔ اس کا مجازاً خمر نام رکھتے ہیں۔[2]

صاحب فتح الباری نے صاحبِ ہدایہ، جو حنفیہ سے ہیں، سے یہ حکایت کیا ہے کہ ان کے نزدیک شراب وہ ہے جس کو انگور کے شیرے کو ابال کر تیار کیا جائے، جب اس میں جوش آ جائے۔ چنانچہ اہلِ لغت کے ہاں اور اہلِ علم کے ہاں یہی معروف ہے۔ انھوں نے کہا: یہ بھی کہا گیا ہے کہ شراب ہر نشہ آور چیز کا نام ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: ((کل مسکر خمر)) نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے: ((الخمر من ھاتین الشجرتین)) اور نیز اس لیے کہ یہ (خمر) عقل کو ڈھانپنے والی ہے اور یہ وصف ہر نشہ آور چیز میں موجود ہے۔ انھوں (صاحبِ ہدایہ) نے کہا ہے: ہماری دلیل یہ ہے کہ اہلِ لغت نے شراب کے انگور کے ساتھ خاص ہونے پر اتفاق کیا ہے، اسی لیے اس کا

[1] القاموس المحیط (۱/۴۹۵)

[2] المحکم والمحیط الأعظم (۵/۱۸۵)

استعمال اس میں مشہور ہو گیا۔ نیز یہ کہ خمر کی حرمت قطعی ہے اور جو شراب انگور کے علاوہ کسی چیز سے بنائی جائے اس کی حرمت ظنی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خمر کا نام خمر اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس میں خمیر اور جوش اٹھتا ہے نہ کہ اس لیے کہ وہ عقل کو ڈھانپتی ہے۔ پھر انھوں نے کہا: اور یہ اسم کے اس کے ساتھ خاص ہونے کے منافی نہیں ہے، جس طرح ''نجم'' میں ہے۔ بلاشبہہ وہ ''ظہور'' سے مشتق ہے، پھر وہ ثریا کے ساتھ خاص ہو گیا۔ انتہٰی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: پہلی دلیل کا جواب بعض اہلِ لغت سے اس بات کا ثبوت ہے کہ انگور کے علاوہ کسی چیز سے بنائی ہوئی شراب کو بھی ''خمر'' کہتے ہیں۔ امام خطابی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ایک قوم کا گمان یہ ہے کہ عرب صرف اسی شراب سے آشنا تھے جو انگور سے بنتی ہے، تو ان کو یہ جواب دیا جائے گا کہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جنھوں نے غیر انگور سے بنی ہوئی شراب کا نام خمر رکھا وہ فصیح عرب تھے۔ جب انھوں نے اس (غیر انگور کی شراب) پر اس کا اطلاق کیا تو یہ نام صحیح کیوں نہیں ہے؟!

ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا ہے: کوفیوں نے کہا ہے کہ خمر وہ ہے جو انگور سے بنائی جاتی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: ﴿ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [یوسف: ۳٦] ''کہ کچھ شراب نچوڑ رہا ہوں۔'' لٰہذا یہ فرمان اس پر دلالت کرتا ہے کہ خمر وہ ہے جو نچوڑی جاتی ہے، نہ کہ جو بھگوئی جاتی ہے۔ چنانچہ انھوں (ابن عبدالبر رحمہ اللہ) نے کہا ہے کہ اس میں حصر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اہلِ مدینہ، تمام اہلِ حجاز اور سارے اہل الحدیث نے کہا ہے: ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو انگور سے بنائی ہوئی شراب کا حکم ہے۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب شراب کو حرام کرنے کے لیے قرآن مجید نازل ہوا، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے، جو اہلِ زبان تھے، یہ سمجھا کہ ہر وہ چیز جس کا نام شراب رکھا جاتا ہے وہ اس نہی میں داخل ہے۔ لٰہذا انھوں نے خشک و تر کھجوروں سے بنی ہوئی ہر قسم کی شراب بہا دی اور اس (حرمتِ خمر کے حکم) کو اس شراب کے ساتھ خاص نہیں کیا جو انگور سے بنائی گئی تھی۔ بالفرض مان بھی لیا جائے کہ انگور سے بنی ہوئی شراب ہی کو خمر کہتے ہیں، تو جب شارع علیہ السلام کی طرف سے یہ ثابت ہو چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نشہ آور چیز کا نام خمر رکھا ہے تو یہ ایک شرعی حقیقت ہو گی جو لغوی حقیقت سے مقدم ہے۔ جیسا کہ اصول میں ثابت ہے۔

رہا صاحبِ ہدایہ کا یہ قول کہ خمر کی حرمت قطعی اور اس کے سوا کی حرمت ظنی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم و لفظ میں دو مشترک چیزوں کے اختلاف سے ان کا نام میں جدا ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے مثلاً زنا ہے، تو یہ لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے جو کسی اجنبی عورت سے زنا کرے اور اس پر بھی جو اپنے پڑوسی کی عورت سے زنا کرے، جب کہ دوسرا پہلے سے زیادہ سخت ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ یہ اکبر کبائر میں سے ہے۔ اسی طرح زنا کا نام اس پر بھی صادق آتا ہے جو محرم سے وطی کرے، جبکہ یہ گناہ میں اس شخص سے زیادہ سخت ہے جو ایسی عورت سے وطی کرے

جو ایسی (یعنی محرم) نہیں ہے۔ نیز احکامِ شرعیہ میں قطعی دلائل کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ لہٰذا انگور سے بنی ہوئی شراب کی حرمت کی قطعیت اور اس کے غیر سے بنی ہوئی شراب کی عدمِ قطعیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حرام نہ ہو، بلکہ جب وہ ظنی طور پر ثابت ہو پھر بھی اس کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح جب وہ اس طریقے سے ثابت ہو تو اس کے تسمیہ کا حکم لگایا جائے گا۔ بلاشبہہ یہ ثابت ہو چکا کہ لغت احاد کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اسی طرح اسمائے شرعیہ۔

رہا ان (صاحبِ ہدایہ) کا یہ قول کہ خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں خمیر اٹھتا ہے، نہ کہ اس لیے کہ وہ عقل کو ڈھانپ دیتی ہے۔ تو یہ حکم ائمہ لغت کے قول کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ، جیسا کہ پہلے گزر چکا، رسول اللہ ﷺ کے حکم کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ہر نشہ آور چیز پر خمر کا حکم لگایا ہے۔ نیز یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے بھی مخالف ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اَلْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ: اَلنَّخْلَةِ وَالْعِنَبَةِ)) (أخرجه أحمد ومسلم وأهل السنن)[1]

''شراب ان دو نباتات سے بنتی ہے: کھجور اور انگور۔''

نیز یہ انس رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم میں مروی اس حدیث کے مخالف ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا:

((اَلْخَمْرُ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ الْأَعْنَابَ إِلَّا قَلِيلًا وَغَايَةُ خَمْرِنَا اَلْبُسْرُ وَالتَّمْرُ)) (رواه البخاري)[2]

''شراب حرام کی گئی تو ہم کو انگور کم ہی دستیاب ہوتے، ہماری اکثر شراب کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((لَقَدْ أُنْزِلَ هٰذِهِ الْآيَةُ الَّتِي حُرِّمَ فِيهَا الْخَمْرُ وَمَا فِي الْمَدِيْنَةِ شَرَابٌ يُشْرَبُ إِلَّا مِنْ تَمْرٍ)) (أخرجه مسلم)[3]

''جب وہ آیت نازل کی گئی جس میں شراب کو حرام قرار دیا گیا تو اس وقت مدینے میں کھجور کے علاوہ اور (کسی چیز کی بنی ہوئی) شراب نہیں پی جاتی تھی۔''

بخاری و مسلم نے انس رضی اللہ عنہ ہی سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

((كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ وَأُبَيَّ بْنِ كَعْبٍ مِنْ فَضِيْخٍ وَتَمْرٍ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: إِنَّ الْخَمْرَ

---

[1] مسند أحمد (٢٧٩/٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٧٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٥٧٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٧٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٥٨)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٢)

قَدْ حُرِّمَتْ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: قُمْ يَا أَنَسُ! فَأَهْرِقْهَا))[1]

''میں ابو عبیدہ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کو کچی اور خشک کھجوروں کی شراب پلا رہا تھا تو ایک آنے والا ان کے پاس آیا اور کہا: بلاشبہہ شراب حرام کر دی گئی ہے، ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اے انس! اٹھو اور اس کو بہا دو۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَإِنَّ بِالْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ لَخَمْسَةَ أَشْرِبَةٍ: مِنْهَا شَرَابُ الْعِنَبِ))[2]

''جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو مدینے میں اس وقت پانچ قسم کی شراب استعمال ہوتی تھی، ان میں سے ایک قسم انگور کی شراب تھی۔''

بخاری و مسلم نے عمر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر کھڑے ہو کر کہا:

((أَمَّا بَعْدُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةٍ: مِنَ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْعَسَلِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ، وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ))[3]

''اما بعد! اے لوگو! شراب کی حرمت نازل ہوئی تو وہ پانچ چیزوں سے تیار کی جاتی تھی: انگور، کھجور، شہد، گیہوں اور جو سے اور خمر (شراب) ہر وہ چیز ہے جو عقل کو زائل کر دے۔''

امام احمد، ابو داود، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّ مِنَ الْحِنْطَةِ خَمْراً، وَمِنَ الشَّعِيرِ خَمْراً، وَمِنَ الزَّبِيبِ خَمْراً، وَمِنَ التَّمْرِ خَمْراً وَمِنَ الْعَسَلِ خَمْراً))[4]

''بلاشبہہ گندم کی شراب ہوتی ہے، جو کی شراب ہوتی ہے، منقیٰ (سے بنی ہوئی نشہ آور چیز) شراب ہوتی ہے اور شہد سے (بنی ہوئی نشہ آور چیز) شراب ہوتی ہے۔''

امام احمد و ابو داود رحمہما اللہ نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے:

((وَأَنَا أَنْهَىٰ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ))[5] ''اور میں ہر نشہ آور چیز سے منع کرتا ہوں۔''

اگر وہ کہیں: یہ اطلاقات اس کے منافی نہیں ہیں، کیوں کہ انگور کے سرکے کے سوا دیگر مسکرات بھی مجازاً خمر ہی

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٦٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٤٠)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٤٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٠٣٢)

[4] مسند أحمد (٢٧٣/٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٧٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٣٧٩)

[5] مسند أحمد (٢٧٣/٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٧٧)

ہیں تو میں کہوں گا: خمر کے لفظ کا ہر نشہ آور چیز پر، جماہیر ائمہ لغت سے نقل کے ذریعے، اطلاق کے ثبوت کے باوجود اور جناب رسالتِ مآب ﷺ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور جمہور اہلِ علم سے اس کے ثبوت کے باوجود اور کون سا امر ہے جو اس کو مجاز کی طرف لے جانے والا ہے، حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ اطلاق میں اصل حقیقت ہے، تو اس حقیقت کو منتقل کرنے والا کون ہے اور اسے مجاز کی طرف پھیرنے کا موجب کیا ہے؟ ہم یہ تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ اہلِ لغت کے ہاں یہ اطلاق مجاز ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شارع اور اہلِ شرع کے ہاں بھی یہ مجاز ہے، اور شرعی حقائق لغوی حقائق سے مقدم ہوتے ہیں۔ بہر حال مذکورہ بالا دلائل ہر نشہ آور چیز کے حرام ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

امام قرطبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: انس رضی اللہ عنہ وغیرہ سے مروی احادیث اپنی صحت اور کثرت کے باوصف کوفیوں کے اس مذہب کو رد اور باطل کرتی ہیں، جو اس بات کے قائل ہیں کہ خمر (شراب) صرف انگور سے ہوتی ہے۔ رہی وہ شراب جو انگور کے علاوہ کسی چیز سے بنی ہو، اس کا نام خمر نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی اسے خمر کا نام متناول ہے۔ چنانچہ ان (کوفیوں) کا یہ قول لغتِ عرب، سنتِ صحیحہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مخالف ہے، کیوں کہ جب شراب کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو انھوں نے خمر سے اجتناب کرنے کے حکم سے یہ سمجھا کہ اس سے ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ انھوں نے انگور سے بنی ہوئی اور اس کے علاوہ کسی چیز سے بنی ہوئی شراب کے درمیان فرق نہیں کیا، بلکہ انھوں نے ان دونوں کو برابر قرار دیتے ہوئے ہر نشہ آور چیز کو حرام کہا۔ انھوں نے اس میں تردد کیا اور نہ ہی تفصیل و وضاحت چاہی۔ چنانچہ ان کو اس سلسلے میں کوئی مشکل پیش نہ آئی، بلکہ انھوں نے جلدی سے اس شراب کو تلف و ضائع کر دیا جو انگور کے نچوڑ کے علاوہ سے بنی ہوئی تھی۔ وہ اہلِ زبان تھے، انھی کی زبان میں قرآن مجید اترا تھا۔ اگر ان کو اس سلسلے میں کوئی تردد ہوتا تو وہ شراب کو ضائع کرنے سے رک جاتے، حتی کہ وہ تفصیل و وضاحت جان لیتے اور اس کی حرمت کی تحقیق کر لیتے، اس لیے کہ ان کے ہاں یہ بات ثابت شدہ تھی کہ مال کو ضائع کرنا منع ہے۔ مگر جب انھوں نے توقف وغیرہ نہیں کیا، بلکہ جلدی سے انھوں نے اس شراب کو تلف کر دیا تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ انھوں نے نص سے شراب کی حرمت کو سمجھا۔ لہٰذا جو شخص (انگور کی شراب اور دوسری شراب میں) تفریق کا قائل ہے، دراصل وہ غیر مسلم مسلک پر چلنے والا ہے۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ کا خطبہ بھی اس کے ساتھ مل گیا جو اس موقف کی موافقت کرتا ہے اور یہ عمر رضی اللہ عنہ وہ ہیں جن کے قلب و زبان پر اللہ تعالیٰ نے حق جاری کر دیا تھا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ خطبہ سنا اور ان میں سے کسی ایک سے بھی اس کا انکار مروی نہیں ہوا ہے۔ انھوں (قرطبی رحمہ اللہ) نے مزید کہا: پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ ان تمام قسموں کا نام خمر ہے تو وہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس کی حرمت لازم ٹھہری اور صحیح احادیث اس موقف کو ثابت کرتی ہیں۔ پھر انھوں نے وہ احادیث ذکر کرتے ہوئے فرمایا: رہی وہ احادیث جن کو اس موقف کے مخالف نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے دلیل کے طور پر پکڑا

ہے، ان میں سے کوئی ایک بھی صحیح ثابت نہیں ہے، جیسا کہ امام عبداللہ بن مبارک اور احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے کہا ہے۔ بالفرض ان کو صحیح بھی مان لیا جائے تو ان کو منقے اور کھجور کے اس شربت پر محمول کیا جائے گا جو ابھی نشہ آور ہونے کی حد کو نہیں پہنچا۔ اس طرح اس موضوع کی احادیث کا تعارض ختم ہو جاتا ہے اور وہ باہم موافق بن جاتی ہیں۔ انتھیٰ

ابن المنذر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: خمر انگور سے بھی بنتی ہے اور انگور کے علاوہ اشیا سے بھی۔ چنانچہ یہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے عمر، علی، سعید، ابن عمر، ابو موسی، ابو ہریرہ، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم کا اور تابعین میں سے ابن المسیب، عروہ، حسن، سعید بن جبیر رحمہ اللہ اور دوسرے لوگوں کا موقف ہے۔ نیز انھوں نے کہا ہے کہ امام مالک، اوزاعی، ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد، اسحاق رحمہم اللہ اور عام اہلِ حدیث کا بھی یہی قول ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''فتح الباری'' میں یوں رقم طراز ہیں: اس میں یوں جمع کرنا بھی ممکن ہے کہ جس نے انگور کے علاوہ کسی چیز سے بنائی گئی شراب پر حقیقت کے لفظ کا اطلاق کیا تو اس نے اس سے حقیقتِ شرعیہ کا ارادہ کیا ہوگا اور جس نے نفی کی اس نے حقیقتِ لغویہ کا۔ چنانچہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے یہی جواب دیا ہے اور کہا ہے: یقیناً اس حکم کا تعلق شرعی نام کے ساتھ ہے، نہ کہ لغوی نام کے ساتھ۔ انتھیٰ

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جو انگور کے شیرے کے سوا دیگر نشہ آور چیزوں کو تلف کرنے کی جلدی کی اور اس کی تفصیل و وضاحت طلب نہ کی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ان تمام چیزوں میں خمر کو حقیقت سمجھا۔ یا ان کا یہ فعل اس بنا پر تھا کہ ان میں سے بعض کے ساتھ خمر کا حقیقت اور بعض کے ساتھ مجاز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا جواز حقیقی و مجازی تمام معانی میں ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس عمل پر برقرار رکھا اور اس کا انکار نہ کیا۔ چنانچہ اس لحاظ سے ہر نشہ آور چیز پر خمر کا اطلاق کرنا جائز ہوگا اور یہی یہاں پر مطلوب ہے۔ ہر نشہ آور چیز کی حرمت نصِ قرانی کے ساتھ ثابت ہوگی اور اس کے ساتھ ساتھ یہ نصِ سنت سے بھی ثابت ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ لہٰذا جب بغیر تقیید کے ہر نشہ آور چیز کے حرام ہونے پر دلیل کا قائم ہونا معلوم و متقرر ہو چکا، تو ہر وہ قسم جس میں نشہ آور ہونے کی خاصیت ثابت ہو جائے وہ حرام ہے، مائع اور جامد کے درمیان فرق کیے بغیر اور اس کے درمیان جس کو بنایا گیا ہو اور اس کے درمیان جو اصل خلقت پر ہو۔ مسکر ہر وہ چیز ہے جس سے نشہ ہو جائے اور نشہ ہوش اور بیداری کا نقیض ہے۔

فیروز آبادی نے قاموس میں لکھا ہے: سَکِرَ، فَرِحَ کی طرح ہے جس کے مصادر سُکْرٌ، سُکُرٌ، سَکْرٌ، سَکَرٌ اور سَکَرَانٌ آتے ہیں۔ یہ ''صحا'' کی نقیض ہے جس کا معنی ہے بیدار و ہوش مند ہونا۔[1] انتھیٰ

[1] القاموس المحيط لفيروز آبادي (١/٥٢٤)

اہلِ علم کی ایک جماعت نے تحقیق کے ساتھ سکر کا معنی بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا معنی مستی اور اٹھان ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا معنی غموں کا زائل ہونا اور چھپی چیز کا ظاہر ہونا ہے اور بعض دیگر لوگ جنھوں نے ان کے علاوہ معانی ذکر فرمائے ہیں، درحقیقت وہ اسی معنی کی طرف لوٹتے ہیں۔

محقق سید شریف جرجانی رحمہ اللہ نے ''تعریفات'' میں لکھا ہے: سکر اس غفلت کو کہتے ہیں، جو غلبۂ سرور کی وجہ سے کھانے پینے کی ان اشیا کے استعمال سے جو اس کا موجب بنتی ہیں، عقل پر طاری ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خمر وہ ہے، جس سے زمین و آسمان کا امتیاز نہیں رہتا۔ جب کہ قاضی ابو یوسف، امام محمد اور شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا کلام خلط ملط ہونے لگے۔ بعض دوسرے لوگوں کے ہاں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ حرکت کے ساتھ اپنی چال میں مختلط ہو جائے۔[1] انتہٰی

''شرح الفتح'' لابی حمید میں یوں لکھا ہے: سکر کا معنی ہے مخصوص قسم کی مستی اور فراموشی کے ساتھ عقل کا زائل ہونا اور اس میں گڑ بڑ ہونا۔ انھوں نے مزید کہا: اگر عقل کے بعض علوم ہی زائل ہوں یا بعض جو اس کو استعمال کرنے والے ہیں، ان کے علوم زائل ہوں نہ کہ دوسرے کے، تو وہ اس سے مسکر ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ انتہٰی

چنانچہ ہر وہ چیز جو اختلاف کے ساتھ یہ تاثیرات پیدا کرتی ہے یا تمام قسم کی تاثیرات پیدا کرتی ہے، اگرچہ یہ تاثیرات اس کی قلیل مقدار استعمال کرنے سے پیدا نہ ہو، بلکہ اس کی زیادہ مقدار استعمال کیے بغیر حاصل نہ ہوں تو یہ چیز بھی گذشتہ دلائل کے ذریعے حرام ہی ہو گی۔ لہٰذا جمہور صحابہ و تابعین، سارے آل، احمد، اسحاق، شافعی اور مالک رحمہم اللہ اسی طرف گئے ہیں۔

امام نخعی، ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک، ابن شبرمہ، اصحابِ ابی حنیفہ، خود امام ابو حنیفہ، تمام کوفیوں اور اکثر علمائے بصرہ کا مذہب یہ ہے کہ سکر حلال ہے نہ کہ وہ مسکر جو انگور کے شیرے اور کھجور سے بنا ہو۔ ان لوگوں کی دلیل امام بیہقی رحمہ اللہ کے ہاں عبدالقیس سے مروی حدیث میں ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُمْ فِي النَّبِيْذِ فَإِنِ اشْتَدَّ فَاكْسِرُوْهُ بِالْمَاءِ فَإِنْ أَعْيَاكُمْ فَأَهْرِيْقُوْهُ»[2]

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے ان کو نبیذ کے بارے میں کہا کہ اگر اس میں جوش آ جائے (ترش ہو جائے) تو اس کی شدت کو پانی ڈال کر ختم کر لو، اگر وہ ختم نہ ہو تو اسے بہا دو۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے: وفد عبدالقیس کے بارے میں ثابت شدہ روایات ان الفاظ سے خالی ہیں۔ اسی طرح کی ایک حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے، جس کے بعض

[1] التعريفات للجرجاني (١٥٩/١)

[2] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٣٠٢/٨)

الفاظ میں یہ ہے کہ وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کے الفاظ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی روایت کیے گئے ہیں، جس کی سند میں راوی مجہول ہے۔[1]

نیز یہ الفاظ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مرفوعاً بھی مروی ہیں۔ چنانچہ یہ روایت عکرمہ بن عمار کے طریق سے مروی ہے جو ابو کبیر السحمی سے روایت کرتے ہیں، جب کہ یہ اسناد ضعیف ہے، کیوں کہ اس میں عکرمہ مختلط راوی ہے۔ اس طرح کی ایک روایت کلبی کے واسطے سے بھی مروی ہے، جب کہ کلبی متروک راوی ہے۔ نیز یہ روایت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک اور سند سے بھی مروی ہے جس کی سند میں یزید بن ابی زیاد راوی ایسا ضعیف ہے کہ وہ حجت بننے کے لائق نہیں ہے۔ ایسے ہی ایک روایت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے جس کی سند میں عبدالملک بن نافع بن اخی القعقاع راوی ہے، جس کے بارے میں یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ (محدثین) اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کی متابعت نہیں کی گئی۔ امام نسائی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کی حدیث حجت نہیں ہے۔[2]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس موضوع پر جتنے بھی دلائل ہیں وہ ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ حتی کہ اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے: میں نے عبداللہ بن ادریس کوفی رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: میں نے اہلِ کوفہ سے کہا: اے اہلِ کوفہ! میں نے تم کو وہ حدیث بیان کی ہے، جس کو وہ نبیذ کے بارے میں اندھوں اور کانوں سے روایت کرتے ہیں، تم مہاجرین و انصار کے بیٹوں سے روایات کیوں نہیں لیتے؟ انتہیٰ

مذکورہ بالا احادیث ضعیف ہونے کے باوصف جو ان میں موجود ہے، ان سے حجت پکڑنے والوں کے مطلوب پر دلالت نہیں کرتیں، کیوں کہ کتنے ہی نبیذ ایسے ہوتے ہیں، جن میں سکر کو مستلزم شدت متعین نہیں ہوتی، کیوں کہ بعض اوقات وہ شدت مٹھاس یا ترشی کے سخت ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ احادیث معارض سے خالی ہونے کے باوجود استدلال کے لائق نہیں ہیں، تو اس وقت قابلِ احتجاج کیسے ہو سکتی ہیں جب یہ ضعیف احادیث ایسی کثرت کے ساتھ مروی صحیح احادیث کے معارض ہوں جو یہ فیصلہ دیتی ہیں کہ جس چیز کی زیادہ مقدار استعمال کرنے سے نشہ ہوتا ہو اس کی تھوڑی مقدار استعمال کرنا بھی حرام ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

لہٰذا یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ اگر زعفران، دھتورا اور قات کی کوئی قسم زیادہ مقدار میں استعمال کرنے والے کو نشے کی حد تک پہنچا دے تو ان چیزوں کی تھوڑی مقدار استعمال کرنا بھی ایسے ہی حرام ہو گا، جس طرح اس کی زیادہ مقدار استعمال کرنا حرام ہے۔ پھر اگر بعض لوگوں میں دوسروں کو چھوڑ کر یہ تاثیر پیدا ہو، تو اس کی حرمت اس کے ساتھ خاص ہو گی جس میں یہ تاثیر پیدا کرتی ہیں، نہ کہ اس کے ساتھ جس میں یہ موثر نہیں ہیں۔

---

[1] السنن الکبریٰ للبیهقي (۸/۳۰۲، ۳۰۳)

[2] تهذيب التهذيب (۶/۳۷۸)

یہ جو کہا گیا ہے کہ مذکورہ اشیا سے فتور پیدا ہوتا ہے، نہ کہ نشہ، تو اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ اگر یہ فتور نشے کی حد تک پہنچ جائے، جس طرح بھنگ کو کھانے پینے سے ہوتا ہے تو پھر اس کے محرمات میں سے ہونے میں کوئی نزاع باقی نہیں رہتا اور اگر وہ اس حد کو نہ بھی پہنچیں، بلکہ محض فتور پیدا کریں، تو واضح رہے کہ احادیث تو فتور پیدا کرنے والی اشیا کے حرام ہونے پر بھی دلالت کرتی ہیں، چنانچہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: «نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفْتِرٍ»[1]

''رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور سستی لانے والی (سن کر دینے والی) اشیا سے منع فرمایا ہے۔''

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یہ حدیث حجت بننے کے لائق ہے، کیوں کہ امام ابو داود رحمہ اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ صرف اسی حدیث سے سکوت کرتے ہیں جو احتجاج کے قابل ہوتی ہے۔ چنانچہ حفاظِ حدیث کی ایک جماعت نے اس قسم کی صراحت کی ہے، جیسے ابن الصلاح، زین الدین اور نووی رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ پھر جب ہم مذکورہ بالا حدیث کی اسناد کے راویوں کی حقیقت کا انکشاف کرنے کا ارادہ کر لیں تو ان میں صرف شہر بن حوشب راوی متکلم فیہ دکھائی دیتا ہے، جب کہ ائمہ جرح و تعدیل نے اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ امام احمد اور یحییٰ بن معین رحمہما اللہ نے اس کو ثقہ قرار دیا ہے اور وہ دونوں جرح و تعدیل کے امام ہیں۔ لہٰذا وہ جس راوی کے ثقہ ہونے پر اکٹھے ہو جائیں، تو وہ ثقہ ہوتا ہے اور جس کے ضعیف ہونے پر اتفاق کر لیں تو وہ ضعیف ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا شہر بن حوشب کی مذکورہ بالا حدیث کے متعلق کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ حسن ہے، جب کہ امام ترمذی رحمہ اللہ اس کی حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں، جس طرح کہ وہ شخص اس سے آگاہ ہے جو ان کی جامع ترمذی کے ساتھ بحث و ممارست کا تعلق رکھتا ہے۔ انتہیٰ

ابن رسلان نے شرح سنن میں کہا ہے: ''المفتر'' میم کی پیش، فا کی زبر اور تائے مکسورہ کی تشدید کے ساتھ ہے، نیز اس پر زبر بھی جائز ہے۔ تا کو تخفیف کے ساتھ مکسور پڑھنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا مفتر ہر اس شراب کو کہتے ہیں جو انگلیوں کے اطراف میں سستی اور سن پن پیدا کرے۔ یہ نشہ کا مقدمہ ہوتا ہے۔ انتہیٰ

نہایہ میں انھوں نے کہا ہے: مفتر وہ چیز ہے کہ جب وہ اس کو پیے تو اس کا جسم تپ زدہ ہو جائے اور اس میں فتور، یعنی ضعف اور شکستگی پیدا ہو جائے۔ چنانچہ ''أفتر الرجل فهو مفتر'' اس وقت بولا جاتا ہے جب اس کی پلکیں کمزور ہو جائیں اور وہ شکستہ نگاہ ہو جائے۔ چنانچہ ''أفتره'' یا تو ''فتره'' کے معنی میں ہو گا، یعنی اس نے اس کو فاتر (سست) کر دیا یا یہ ''أفتر انشرابُ شراب'' کے معنی میں ہو گا، جب اس کا پینے والا کمزور اور سست ہو جائے، جیسے: ''أَقْطَفَ الرجل'' اس وقت بولتے ہیں جب اس کی سواری سست رفتار ہو جائے، اس معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٨٦) یہ روایت شہر بن حوشب کی وجہ سے ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٧٣٢)

فا پر سکون اور تا پر تخفیف کے ساتھ زیر ہو۔

امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مفتر ہر اس مشروب کو کہتے ہیں جو اعضا میں سستی اور سن پن پیدا کرے۔ فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں کہا ہے: ''فَتَرَ یَفْتُرُ وَیَفْتِرُ فُتُوراً وَفُتَاراً'' کا معنی ہے کہ حدت کے بعد اسے سکون حاصل ہو گیا اور شدت کے بعد اس میں نرمی آ گئی۔ اسی طرح فَتَّرَہ تفتیرا اور فَتَرَ الماء کا معنی ہے کہ اس کی گرمی ٹھہر گئی، چنانچہ وہ فاتر و فاتور بن گیا اور کسی چیز کی گرمی کو ٹھہرا دیا۔ ''کالہ بفترہ'' اس نے اپنی انگشت سے پیمائش کی، ''فتر جسمہ فتورا'' کا معنی اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ گئے اور کمزور ہو گئے۔ ''الفَتَرُ'' محرک کا معنی ہے ضعف۔ انھوں نے مزید کہا: ''فُتَار'' غراب کی طرح ہے۔ جو نشوونما کی ابتدا کے معنی میں ہے، اسی طرح ''طرف فاتر'' اس کو کہتے ہیں جو تیز نگاہ والا نہ ہو۔ نیز کہا: ''أَفْتَرَ'' جس کا معنی ہے اس کی پلکیں کمزور ہو گئیں اور اس کی نگاہ شکستہ ہو گئی۔ ''أفتر الشراب'' کا معنی ہے: ''فَتَرَ شَارِبُهُ'' یعنی اس کا پینے والا کمزور ہو گیا۔[1] انتھٰی

مذکورہ بالا حدیث میں ''مفتر'' کا ''مسکر'' پر عطف کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ مفتر مسکر کا غیر ہے، کیوں کہ عطف مغایرت ہی کا تقاضا کرتا ہے۔ ابن رسلان رحمہ اللہ نے کہا ہے: مسکر کو اس چیز پر محمول کرنا درست ہے جس میں مستی لانے والی شدت پائی جاتی ہو، چنانچہ وہ حرام ہے اور اس کے استعمال کرنے والے پر حد واجب ہے، جب کہ مفتر کو نباتات پر محمول کیا جائے گا، جیسے بھنگ ہے جس کو کمینے قسم کے لوگ استعمال میں لاتے ہیں۔ رافعی رحمہ اللہ نے ''باب الأطعمہ'' میں رومانی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ جڑی بوٹی جس سے نشہ ہوتا ہے، لیکن اس میں مست کرنے والی شدت نہیں ہوتی، تو اس کا کھانا حرام ہے، البتہ اس میں کوئی حد نہیں ہے۔

ابن رسلان رحمہ اللہ نے کہا ہے: اور کہا جاتا ہے کہ جب اکیلے زعفران کو استعمال کیا جائے تو یہ نشہ پیدا کرتا ہے، برخلاف اس کے کہ جب وہ کسی خوردنی چیز میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بھنگ کہ اس کی تھوڑی سی مقدار کا استعمال عقل کو زائل کر دیتا ہے۔ جب اس سے عقل زائل ہو جائے تو وہ حرام ہے، لیکن اس میں کوئی حد نہیں ہے۔ انتھٰی

جب یہ ثابت ہو چکا کہ زعفران کا انفرادی استعمال نشہ آور ہے، جیسا کہ اس (ابن رسلان) نے ذکر کیا ہے، تو اس کو دوسری خوردنی اور اس کے علاوہ چیزوں میں ملا کر استعمال کرنا بھی حرام ہے، کیوں کہ پہلے یہ گزر چکا کہ جس چیز کی زیادہ مقدار کے استعمال سے نشہ ہو اس کی تھوڑی سی مقدار استعمال کرنا بھی حرام ہے، خواہ وہ مفرد ہو یا مرکب اور خواہ وہ مرکب ہو کر نشہ پیدا کرنے میں قوی ہو جائے یا قوی نہ ہو۔ پھر اگر زعفران اور اس قسم کی دیگر اشیا نشہ آور نہیں ہیں، بلکہ یہ فتور پیدا کرنے والی اشیا سے ہیں، تو ان میں سے صرف وہی چیز حرام ہوئی جو مذکورہ معنی میں ہو گی، یعنی جو

[1] القاموس المحیط (۱/۵۸۳، ۵۸٤)

بالفعل فتور پیدا کرنے والی ہوگی۔ نیز اس کی تھوڑی مقدار کا استعمال کرنا حرام نہیں ہوگا، جس طرح ان میں سے کوئی چیز بعض کھانوں میں شامل ہوتی ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے مفتر کو حرام قرار دیا ہے۔ مگر یہ نہیں فرمایا: ''ما أفتر کثیرہ فقلیلہ حرام'' ''جس چیز کی زیادہ مقدار استعمال کرنے سے فتور پیدا ہو اس کی تھوڑی مقدار استعمال کرنا بھی حرام ہے۔'' ہاں مگر اس صورت میں کہ تھوڑی فتور پیدا کرنے والی چیز کو تھوڑی نشہ پیدا کرنے والی چیز پر قیاس کر کے حرام کہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی زیادہ مقدار کو حرام قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ قول اس وقت صحیح ہوگا جب اس قیاس میں ایسا کوئی فارق نہ پایا جائے جو صحتِ قیاس میں قادح ہو۔

''بحر زخار'' میں کہا گیا ہے: جو چیز اصل خلقت کے اعتبار سے نشہ آور ہو، جیسے حشیش، بھنگ اور تمباکو ہے تو یہ ظاہر ہے (کہ یہ حرام ہے) جب کہ بعض نے کہا ہے کہ وہ نجس ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اگر اجماع مانع نہ ہو۔[1] انتہٰی

چنانچہ یہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ مذکورہ اشیا نشہ آور ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس شخص کے جواب میں، جو بھنگ کو سُن پن پیدا کرنے والی، نہ کہ نشہ آور کہتا ہے، کہا ہے: یہ محض حق کے ساتھ بغض و عناد کا مظاہرہ ہے، کیوں کہ بھنگ وہی مستی اور فراموشی پیدا کرتی ہے جو خمر پیدا کرتی ہے۔ انتہٰی

جب وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بھنگ نشہ آور نہیں ہے، بلکہ فتور پیدا کرنے والی ہے، تو یہ دونوں چیزیں، یعنی نشہ اور فتور اس کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہیں۔ چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ[2] اور فریابی رحمہ اللہ نے بھنگ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے اور کہا ہے: اس کو حلال قرار دینے والا کافر ہے۔ انھوں نے مزید کہا ہے: ائمہ اربعہ نے اس لیے اس پر کلام نہیں کیا ہے، کیوں کہ یہ ان کے زمانے میں نہیں تھی، یہ تو چھٹی صدی کے آخر اور ساتویں صدی کے اوائل میں تاتاریوں کے دورِ حکومت میں نمودار ہوئی۔

نیز شیخ الاسلام رحمہ اللہ نے ''کتاب السیاسة''[3] میں ذکر کیا ہے کہ بھنگ میں خمر کی طرح حد واجب ہے۔ ماوردی رحمہ اللہ نے حکایت کی ہے: وہ جڑی بوٹیاں جن کے استعمال سے مستی لانے والی شدت پائی جاتی ہے اس میں حد واجب ہے۔ ابن البیطار نے، جو نباتات کے خواص کی معرفت میں ید طولیٰ رکھتے تھے، کہا ہے: بلاشبہہ بھنگ انتہا درجے کی نشہ آور نبات ہے۔ جب کوئی انسان اس میں سے ایک یا دو درہم کی مقدار میں اس کو استعمال کر لیتا ہے تو یہ اس کو بے ہوشی کی حد تک پہنچا دیتی ہے۔ چنانچہ ایک قوم نے اس کا استعمال کیا تو ان کی عقلیں خراب ہو گئیں۔

---

[1] البحر الزخار (۱۱/۱)

[2] مجموع الفتاویٰ (۲۰۵/۳٤)

[3] السیاسة الشرعیة (ص: ۱۱٤)

ابن دقیق العید رحمہ اللہ نے دھتورے کے بارے میں کہا ہے کہ وہ نشہ آور ہے، چنانچہ متاخرینِ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے ان سے اس پر اعتماد نقل کیا ہے۔ ابن القسطلانی رحمہ اللہ نے تکریم المعیشہ میں کہا ہے: یقیناً حشیش دھتورا، زعفران، افیون اور بھنگ کے ساتھ ملحق ہے اور یہ سب چیزیں نشہ آور اور فتور پیدا کرنے والی ہیں۔

امام زرکشی رحمہ اللہ نے کہا ہے: مذکورہ بالا اشیا کا استعمال کرنے والے میں وہ معنی موثر ہوتا ہے جو اس کو نشے کی حالت میں داخل کر دیتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے: نشے والا وہ ہے جس کے منظوم کلام میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے اور اس کا پوشیدہ راز ظاہر ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ نشے والا وہ شخص ہے جس کو زمین و آسمان کی تمیز نہ رہے۔ اس کے بعد انھوں نے امام غزالی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد کہا ہے: کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے: اگر اسکار سے عقل کو ڈھانپنے کا ارادہ کیا جائے تو مذکورہ بالا تمام اشیا پر اسکار کا معنی صادق آتا ہے اور اگر اسکار سے مراد مستی کے ساتھ عقل کو ڈھانپنا ہو تو وہ اس سے خارج ہیں۔ بلاشبہہ خمر کے نشے سے فراموشی، حرکت، مستی، بداخلاقی اور نخوت پیدا ہوتی ہے، جب کہ بھنگ وغیرہ کے نشے سے اس کے برعکس صفات پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ یہ (خمر کے علاوہ دیگر اشیا) اس وجہ سے حرام ہیں کہ یہ عقل کے لیے ضرر رساں ہیں اور ان سے وہ فتور پیدا ہوتا ہے جس کے پیدا کرنے والی اشیا سے منع کیا گیا ہے۔ مگر ان کے استعمال کرنے والے پر حد نہیں ہو گی، کیوں کہ ان کو خمر پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اور وہ بعض اوصاف کا منتفی ہونا ہے اس لیے یہ قیاس صحیح نہیں ہے، جی ہاں! ایسا ہی کیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ بھنگ اور جو اس کے حکم میں ہے اور بھنگ جیسا عمل کرتا ہے اس کی حرمت میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ نشہ آور اشیا میں سے ہے تو وہ تحریم کے عام دلائل کے تحت داخل ہے اور یہ تو آپ قطعی طور پر جان ہی چکے ہیں کہ وہ نشہ آور ہے اور اگر وہ فتور پیدا کرنے اور سن پن پیدا کرنے والی اشیا میں سے ہے تو وہ مذکورہ بالا اس حدیث کی وجہ سے حرام ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ ہر فتور پیدا کرنے والی چیز حرام ہے اور وہ سرے سے ان دو امور سے خارج نہیں ہے اور سن پن کوئی غیر فتور چیز نہیں ہے، بلکہ اس میں فتور کی زیادتی پائی جاتی ہے۔

القاموس میں کہا گیا ہے: الخدر تحریک کے ساتھ ہو تو اس کا معنی وہ سن پن اور ڈھیلا پن ہے جو اعضا پر چھا جاتا ہے۔ خَدِرَ فَرِحَ کی طرح ہے۔ اس کا صیغہ صفت خَدِرٌ ہے اور "أَخْدَرَہٗ" آنکھ کا فتور یا اس میں بوجھ جو اس میں تنکا پڑنے سے محسوس ہوتا ہے۔[1] انتھی

اس کے ساتھ جب وہ اجماع بھی معلوم ہو چکا، جس کو امام فریابی اور ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے حکایت کیا ہے، تو اس

[1] القاموس المحیط (۱/۴۹۰)

کے حرام ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ نے اہلِ یمن کے متاخر ادبا میں سے ایک کی بصر و بصیرت دونوں کو اندھا کر دیا کہ اس نے کھلے بندوں بھنگ پی اور عامۃ الناس کے دیکھتے سنتے اس کو استعمال کیا۔ یہ بے چارہ ایسا شخص تھا جس کا عام لوگوں کے ہاں بہت بڑا مرتبہ تھا۔ وہ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ نمایاں علما میں سے ہے۔ لیکن کاش اس نے اس خبیث (بھنگ) کو چھپ کر استعمال کیا ہوتا اور پھر اس معصیت کا اعتراف نہ کرتا اور نہ علانیہ اس کی حرمت کا اظہار کرتا، جسے بہت سے نافرمان کیا کرتے ہیں۔ مگر وہ تو بلا دلیل ان عام لوگوں کے سامنے اس کے حلال ہونے کی صراحت کرتا جو لوگ ہر پکارنے والے کے متبع بن جاتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اس کو حجت بنا لیا۔ اس کی تعظیم میں اور اسے علم کے ساتھ متصف کرنے میں اس لیے مبالغہ کیا کہ وہ ان کی خواہشات کی موافقت کرتا ہے۔ مجھے ایک ایسی جماعت نے یہ قصہ بیان کیا ہے جن کی سچائی میں مجھے شک نہیں ہے، فإنا لله وإنا إليه راجعون، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

فساد كبير عالم متهتك　　　وأفسد منه جاهل متنسك

''ڈھٹائی کے ساتھ غلط کام کرنے والا عالم بڑے بگاڑ کا باعث ہے اور اس سے زیادہ بگاڑ وہ جاہل پیدا کرتا ہے جو (تکلف کے ساتھ) عابد و زاہد بنتا ہے۔''

هما فتنة للعالمين كبيرة　　　لمن بهما في دينه يتمسك

''وہ دونوں ہی جہان والوں میں سے ان لوگوں کے لیے فتنہ ہیں جو اپنے دین کے بارے میں ان کا اتباع کرتے ہیں۔''

اس گمراہ اور گمراہ کرنے والے ادیب کی اس معاملے میں، جو بہت بڑی لغزش ہے، اس کے قول و عمل سے صادر ہونے والی آزمایش و ابتلا ابھی تک باقی و جاری ہے، جیسا کہ مجھے لوگوں کے احوال سے واقفیت رکھنے والے اور ان کے امور پر اطلاع رکھنے والے شخص نے خبر دی ہے۔ انتھیٰ

چنانچہ زعفران، دھتورا، افیون اور اس طرح کی دیگر اشیا نشہ آور چیزوں کے ساتھ ملحق ہیں، اگر یہ کہنے والے کا قول صحیح ہو: یہ چیزیں نشہ پیدا کرتی ہیں اگرچہ بعض حالات میں ہی ہو۔ نیز اگر یہ کہنے والے کا قول درست نہ ہو تو بلاشبہہ وہ فتور پیدا کرنے والی ہیں، تو بھی وہ اس فتور کی وجہ سے حرام ہیں جس کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

پس وہ دو تقدیروں میں سے ایک تقدیر پر نشہ آور چیز کا مشارک ہے اور دوسری تقدیر پر فتور پیدا کرنے والی چیز کا مشارک ہے، جب کہ وہ دونوں صورتیں تحریم کا تقاضا کرتی ہیں۔ اگر ان اشیا میں نشہ پیدا کرنے والا، فتور لانے والا اور سُن پن پیدا کرنے کا مطلق طور پر وصف نہ پایا جائے تو پھر ان کے حرام ہونے کا حکم لگانے کی کوئی وجہ باقی نہیں

رہتی۔ سو جو شخص حقیقتِ حال سے آگاہی چاہتا ہے تو وہ ایسے شخص سے دریافت کر لے جس کو مذکورہ اشیا سے حاصل ہونے والی تاثیر کا تجربہ ہے۔ اس کے بعد وہ دریافت کیے گئے سوال پر ان اوراق میں ہمارے ذکر کردہ دلائل اور اکابر علما سے نقل شدہ اقوال کی روشنی میں ان میں سے ہر ایک پر حکم لگائے۔ اگر وہ گزشتہ اوراق میں ذکر کردہ ان اشیا کے بارے میں علما کے منقولات پر اکتفا نہ کرے، تو صحیح میں نبی مکرم ﷺ کا یہ ارشاد ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((اَلْحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ، وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَقَّافُوْنَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِيْنِهِ))[1]

''حلال واضح ہے اور حرام (بھی) واضح ہے اور ان کے درمیان کچھ شبہہ والی چیزیں ہیں، مومن شبہہ والی چیزوں سے بھی رکنے والے ہیں، سو جس نے ان (شبہہ والی چیزوں) کو ترک کر دیا اس نے اپنا دین اور اپنی عزت کو بچا لیا۔''

چنانچہ دھتورا اور اس کے ہمراہ ذکر کردہ اشیا کے بارے میں کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ شبہہ والی چیزوں سے ہیں اور رسول اللہ ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلٰى مَا لَا يُرِيْبُكَ)) (أخرجه الترمذي والحاكم و ابن حبان من حديث الحسن السبط رضي الله عنه و صححوه جميعا)[2]

''شبہے والی چیز کو چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرو جس میں شبہہ نہیں ہے۔''

شرح ازہار من امام شرف الدین رحمہ اللہ سے حکایت کیا گیا ہے کہ دھتورا، زعفران اور اس طرح کی دیگر اشیا کی زیادہ مقدار کا استعمال اس لیے حرام ہے کہ وہ ضرر رساں ہے، نہ اس لیے کہ وہ نشہ آور ہے اور یہی حال قریط، یعنی افیون کا ہے۔ انتہٰی

رہی قات تو اس کے بارے میں قاضی علامہ محمد بن علی شوکانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالے ''البحث المسفر عن تحریم کل مسکر'' میں لکھا ہے: میں نے اس (قات) کی کئی قسمیں استعمال کیں اور خوب کھائیں، مگر میں نے اس کا فتور، سن پن اور تغیر پیدا کرنے والا کوئی اثر نہیں پایا، اس کے اول اول نمودار ہونے کے وقت علمائے یمن کی ایک جماعت کے درمیان لمبی لمبی بحثیں ہوئیں، آخر کار یہ مذاکرہ علمائے مکہ تک جا پہنچا۔ علامہ ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٩) اس روایت میں "والمومنون وقّافون عند الشبهات" کے الفاظ حدیث کا حصہ نہیں۔ یہ الفاظ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے شارحین کی طرف سے ادا ہوئے اور غلطی سے حدیث میں درج ہو گئے، مثال کے لیے دیکھیں: نیل الأوطار (١١٨/٦، ١٠٨/٨۔١١٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥١٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٣٩٧، ٥٣٩٨، ٢٧١١) صحيح الجامع (٣٣٧٧)

نے اس سلسلے میں ایک طویل رسالہ رقم فرمایا، جس کا نام ''تحذير الثقات من أكل الكفة والقات'' رکھا۔ گزشتہ ایام میں مجھے اس کا پتا چلا تو میں نے اس کو دیکھا، تو انھوں نے اس رسالے میں ایسے شخص کی طرح کلام فرمایا ہے جو قات کی ماہیت ہی سے آگاہ نہیں ہے۔ انتھٰی

میں کہتا ہوں: ہندوستان میں پایا جانے والا پان کا پتا بھی قات ہی کی طرح ہے، لیکن وہ قات کو اکیلا کھاتے ہیں۔ میں نے حدیدہ میں اس کے دو تین پتے کھائے تھے، مگر ان کا کوئی اثر نمایاں نہیں ہوا تھا۔ فی الجملہ اس کے ذائقے میں قدرے تلخی پائی جاتی ہے اور وہاں کے لوگ قات کو بڑے شوق سے کھاتے ہیں، ان کو یہ شیریں اور لطیف محسوس ہوتا ہے۔ رہا پان تو اہلِ ہندوستان اسے مسالے، مثلاً: چونا، سپاری اور کتھے کے ساتھ استعمال کرتے ہیں اور بلادِ مالوہ میں ان چیزوں کے ساتھ بادام، زعفران اور دھتورا کا اضافہ کرتے ہیں، جبکہ دھتورا اور زعفران کا حکم تو معلوم ہو چکا ہے۔

بالجملہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اگر قات کی بعض وہ انواع جو نشے اور فتور کی حد کو پہنچتی ہوں، جن کو ہم نہ جانتے ہوں، تو اس خاص قسم پر اس کے حرام ہونے کا حکم لگ جائے گا۔ اسی طرح اگر بعض طبیعتوں کو نشے اور فتور کے سوا ان سے نقصان ہوتا ہو تو بھی وہ بنا بر ضرر حرام ہوں گی، ورنہ اصل اس کا حلال ہونا ہے جس طرح قرآن وسنت کے عمومات اس پر دلالت کرتے ہیں۔

رہا اس کی خرید وفروخت کا حکم، تو دلائل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہر اس چیز کی بیع حرام ہے جس کا نفع حرام میں منحصر ہو، جس میں صرف اس حرام کا قصد وارادہ ہو۔ یا اس کا نفع حرام میں منحصر تو نہ ہو، لیکن اس کا غالب انتفاع حرام میں ہی ہو یا غالب فائدہ اس میں نہ ہو، مگر اس کی بیع امرِ حرام میں اس سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے کی گئی ہو۔ چنانچہ جو چیز ان تمام صورتوں سے کسی ایک صورت میں ہوگی، تو اس کی بیع حرام ہوگی، جو اس سے خارج ہوگی اس کی بیع حلال ہوگی۔

پہلی صورت کے من جملہ دلائل میں سے ایک دلیل وہ احادیث ہیں جن میں شراب، مردار اور خنزیر کی بیع سے منع کیا گیا ہے، کیوں کہ ان چیزوں میں سے امرِ حرام کے سوا فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اور امرِ حلال میں ان سے فائدہ اٹھانے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ چنانچہ حشیش بھی اسی قبیل سے ہے، کیوں کہ اس کا نفع حرام میں منحصر ہے۔

دوسری صورت کے من جملہ دلائل میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا تَبِيعُوا الْقَيْنَاتِ وَالْمُغَنِّيَاتِ، وَلَا تَشْتَرُوهُنَّ وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ وَلَا خَيْرَ فِي تِجَارَةٍ فِيهِنَّ وَ ثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ»[1]

''گانے والی لونڈیوں کو نہ فروخت کرو نہ ان کو خریدو اور نہ ان کو (گانے وغیرہ کا فن) سکھاؤ، ان کی

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۲۸۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۱۶۸)

تجارت میں کوئی خیر نہیں ہے اور ان کی قیمت حرام ہے۔''

یہ معلوم ہے کہ باندیوں کی منفعت حرام میں منحصر نہیں ہے، لیکن جب ان سے غالب فائدہ حرام ہو، تو شارع علیہ السلام نے اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے بیع کے حرام ہونے میں اس کا حکم اس چیز کے حکم کی طرح شمار کیا ہے جس کا فائدہ غیر حرام میں نہیں اٹھایا جاتا۔ چنانچہ بھنگ، دھتورا اور ان دونوں سے مشابہ اشیا بھی اسی قبیل سے ہوں گی۔

تیسری صورت کے دلائل میں سے ایک عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس کو وہ اپنے باپ سے بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَنْ حَبَسَ الْعِنَبَ أَيَّامَ الْقِطَافِ حَتّٰى يَبِيْعَهُ مَنْ يَتَّخِذَهُ خَمْراً فَقَدْ تَقَحَّمَ النَّارَ عَلٰى بَصِيْرَةٍ)) (أخرجه الطبراني في الأوسط بإسناد حسنه الحافظ ابن حجر)[1]

''جس نے انگور اتارنے کے دنوں میں ان کو روک لیا (نہ اتارا)، تاکہ وہ ایسے شخص کے ہاتھوں ان کو فروخت کرے جو ان سے شراب تیار کرے گا، تو اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو جہنم میں داخل کر دیا۔''

اس میں کوئی شک نہیں کہ انگور کا غالب فائدہ جائز امور ہی میں ہوتا ہے، لیکن جب وہ اسے ایسے شخص کے ہاتھوں فروخت کرنے کا ارادہ کیا جائے جو امرِ حرام میں اس کا استعمال کرے تو اس کی فروخت حرام ہوگی، کیوں کہ حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے اور اگر ارادہ نہ ہو تو وہ حرام نہیں ہے۔ زعفران بھی اس قسم سے تعلق رکھتا ہے، کہ جو اس کو کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے، مثلاً: وہ جانتا ہے کہ وہ اس کو اتنی مقدار میں کھائے گا جو فتور یا جسم کے لیے ضرر کا باعث بنے گا تو اس کو فروخت کرنا ناجائز ہوگا اور اس کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو کسی حلال کام میں اس کا استعمال کرے تو اسے فروخت کرنا حلال ہوگا یا اگر اس کا کوئی ارادہ نہیں ہے پھر بھی درست ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کی تقریر سے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث پر وارد ہونے والا اشکال اٹھ جاتا ہے۔ چنانچہ امام حاکم اور بیہقی رحمہ اللہ نے صحیح اسناد کے ساتھ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّ اللّٰهَ إِذَا حَرَّمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ))[2]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا کھانا حرام کر دیتے ہیں تو اس کی قیمت کو بھی حرام کر دیتے ہیں۔''

بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ اس حدیث کے ظاہری مفہوم کو اخذ کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ گھریلو گدھوں وغیرہ کی بیع، جس کا حلال ہونا درست ہے، حرام ٹھہرے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ گھریلو گدھوں کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جو قصدِ مذکور کے ساتھ اس کا گوشت کھانا چاہے، حرام ہے، کیوں کہ حرام کا وسیلہ حرام ہوتا ہے، جب کہ

[1] المعجم الأوسط (٢٩٤/٥) یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٢٦٩)

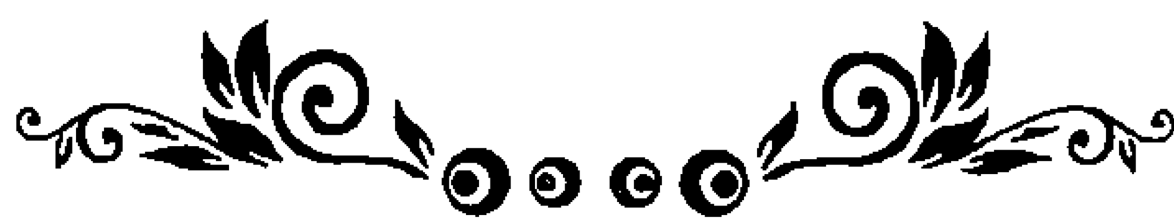
[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٤٨٨) مسند أحمد (٢٩٣) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٣/٦)

اس کو مذکورہ قصد کے بغیر یا ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جو اسے کھانے والا نہیں ہے، کوئی حرام صورت نہیں ہے۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو اس قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔

حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی مذکورہ حدیث سے دو امر مراد ہیں: پہلا: وہ جو خود بھی حرام اور اس سے فائدہ اٹھانا بھی حرام ہے، جیسے: شراب، مردار، خون، خنزیر اور آلاتِ شرک، تو ان کی قیمت ہر صورت میں حرام ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ جس سے فائدہ اٹھانا سوائے کھانے کے حرام نہ ہو، اس کا کھانا صرف حرام ہو، جیسے مردار کی کھال دباغت کے بعد اور جیسے گھریلو گدھے اور خچر وغیرہ جن کا کھانا حرام ہے نہ کہ ان سے فائدہ اٹھانا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ چیزیں حدیث کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔ حدیث میں تو صرف وہ چیزیں داخل ہیں جو مطلق طور پر حرام ہوں۔ انتہٰی

اس جگہ وہی تفصیل صحیح اور درست ہے جو ہم نے ذکر کر دی ہے، کہ ان چیزوں سے حرام کام لینا اور فائدہ اٹھانا حرام ہے۔ جیسے: گدھے اور خچر کو کھانے کے لیے فروخت کرنا، کہا گیا ہے کہ ایسی چیز کو، جو بعض احوال میں حرام ہوتی ہے، ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جو ارادتاً حرام کام میں اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو، تو یہ بیع بالا جماع حرام ہے۔ چنانچہ وہ چیز جس کو غالباً جائز امور میں اس سے استفادہ کیا جاتا ہے، ایسے شخص کے ہاتھ، جو اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے، فروخت نہ کرنے کی تائید کرنے والی وہ حدیث ہے جو امام بیہقی و بزار رحمہما اللہ کے ہاں عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے، جس میں فتنے کے دور میں اسلحہ بیچنے سے منع کیا گیا ہے۔[1] جی ہاں! مذکورہ بالا چیزوں سے اس صورت کے علاوہ میں استفادہ کرنا، جس میں وہ حرام ہے، جائز ہوگا۔ جس طرح ان حیوانات سے، جن کا کھانا حرام ہے، کھانے کے علاوہ کسی کام میں فائدہ اٹھانا ہے۔ اسی طرح انگور اور اس جیسی دیگر اشیا سے تمام منافع میں فائدہ اٹھانا ہے، سوائے اس صورت کے جو حرام ہے اور وہ اس سے شراب بنانا ہے۔ لہٰذا یہ ایسا موقف ہے جس میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف ہونا لائق نہیں ہے۔

جہاں تک تمباک کے درخت کا تعلق ہے تو اس کو اس طریقے سے استعمال کرنا جس پر اکثر لوگ اس کا استعمال کرتے ہیں، تو اس کا جواب ہم نے ''هداية السائل''[2] میں قواعدِ اصول کی بنا پر تحریر کر دیا ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ واللّٰه أعلم



[1] سنن الكبرىٰ للبيهقي (٣٢٧/٥) مسند البزار (١١٧/٤)

[2] هداية السائل إلى أدلة المسائل للمؤلف (ص: ....)

124

صيانة الأنظار عن المشي بلا إزار

(گلیوں اور بازاروں میں بغیر ازار چلنے کا حکم)

سوال گلیوں اور بازاروں میں بغیر ازار کے چلنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب اگر ازار سے مراد وہ ازار ہے جس سے انسان اپنا ستر چھپایا کرتا ہے اور وہ شخص اس ازار کو کھول کر ننگا چلتا ہے تو بلاشک وشبہہ یہ ایک حرام اور منکر کام ہے اور ہر مسلمان پر اس کا انکار کرنا واجب ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ستر ڈھانپنے کا حکم ہی نہیں دیا، بلکہ اس حکم میں مبالغہ بھی فرمایا ہے، حتی کہ آپ ﷺ نے اس شخص کو جواب دیتے ہوئے، جس نے یہ کہا تھا: «اَلرَّجُلُ یَکُوْنُ خَالِیاً» ''آدمی اگر اکیلا ہو؟'' ارشاد فرمایا:

«اَللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ یُّسْتَحْیٰ مِنْهُ»[1]

''اللہ تعالیٰ کا زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے۔''

یہ حدیث معروف وصحیح ہے۔ جب خلوت وتنہائی میں ستر کو ڈھانپنے کی اتنی اہمیت ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس کا حکم دیا ہے اور ستر کھولنے والے کو اس فعل سے منع فرمایا ہے، تو اس شخص کا کیا حال ہوگا جو اپنی شرم گاہ کو لوگوں کے سامنے ظاہر کر کے گلی کوچے اور بازار میں عورتوں کے سامنے چلتا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ایسا شخص انسان شیطانوں میں سے ایک شیطان ہے جو علی الاعلان اللہ تعالیٰ کی معصیت کا ارتکاب کر رہا ہے، چنانچہ مسلمانوں میں سے کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں ہے جو اس معصیت کا عادی ہو، چہ جائیکہ وہ سب اس کے عادی ہوں۔ انتہیٰ

یہی وجہ ہے کہ سلاطینِ اسلام نے ننگا رہنے والوں کو اس ناپسندیدہ حرکت پر سخت تعزیر لگائی۔ چنانچہ اس مسئلے میں سرمد کا قصہ معروف ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

''کشفی کہ ظاہر ست از وکشف عورت ست'' ''کشف وہ چیز ہے جس سے شرمگاہ کا کھلنا ظاہر ہو۔''

رہا کسی شاعر کا یہ کہنا:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠١٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٩٢٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦٩)

پوشیده لباس ہر کرا عیبی دید بی عیباں را لباس عریانے داد

’’جس میں عیب دیکھا اس کو لباس پہنا دیا، بے عیبوں کو عریانی کا لباس عطا کر دیا۔‘‘

تو یہ شریعتِ مطہرہ کے مقاصد کے خلاف ہے۔ اس کے قائل کو اس قول پر ابھارنے والا دیوانوں، جاہل فقرا اور احمقوں کے مشائخ کے حق میں اس فاسد اور حد سے بڑھے ہوئے اعتقاد کے سوا کوئی چیز نہیں ہے کہ وہ اس فعل کے مرتکب تھے۔

اور اگر گلیوں اور بازاروں میں بغیر ازار کے چلنے کا کوئی اور معنی بھی ہے جو اس کے ظاہری مفہوم کے علاوہ ہے، جیسے وہ ازار جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا شعار (بدن سے لگا ہوا کپڑا، تحتانی لباس) ہے، ترک کر کے اس کے علاوہ کوئی اور لباس جیسے کوئی شلوار اور بنیان پہنے اس لباس سے انکار کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کیوں کہ اس نے ایسی چیز کے ساتھ اپنے ستر کو ڈھانپ رکھا ہے جو ازار کی نسبت ستر کو بہتر انداز میں چھپانے والی ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے یہ لباس پہنا ہے جن میں خلیفہ ثالث ذوالنورین بھی شامل ہیں۔ اگرچہ شلوار پہننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خریدنے کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، جن کے ذکر کا یہ محل نہیں ہے۔

اور اگر سوال سے مراد مذکورہ بالا دو معنوں کے سوا کوئی اور معنی ہے، جو ان کے علاوہ ہے، مثلاً: ازار سے مراد وہ کپڑا ہو جو آدمی سر پر باندھتا ہے یا دو کندھوں میں سے ایک پر لٹکاتا ہے اور اس کو دورِ حاضر میں مردوں کے عرف میں ازار کہتے ہیں، بشرطیکہ وہ اون سے بنا ہو تو اس میں بھی کوئی ڈر نہیں ہے، اس لیے کہ کوئی ایسی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے کہ بغیر ردا یا بغیر سر پوش و پگڑی یا بغیر چادر کے چلنا بدعت یا موجبِ گناہ ہو، جب کہ وہ اپنے ستر کو ڈھانپے ہوئے ہے۔ رہا مروتوں کا پاس لحاظ کرنا تو یہ ایک الگ بات ہے جو علاقوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، جس کے خلاف کرنے والا مخالفِ مروت شمار نہ ہوگا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: بعض اوقات لوگ ایسے کپڑے زیبِ تن کرنے کے عادی ہوتے ہیں جو دوسرے وقت میں پہنے گئے کپڑوں کے برعکس ہوتے ہیں۔ کبھی ایک انسانی نوع ایسے کپڑے پہننے کی عادی ہوتی ہے، جو ان کے علاوہ ہوتے ہیں، جن کی دوسری کوئی نوع عادی ہوتی ہے۔ ہر ایک جماعت کا اپنی عادت، اپنے جیسے لوگوں کی عادت کے مطابق کپڑے پہننا مروت ہوتا ہے اور ان کے علاوہ کپڑے پہننا مروت سے نکلنا ہوتا ہے اور ہم مروتوں اور عادتوں پر کلام کرنے کے درپے نہیں ہیں۔[1] انتھٰی

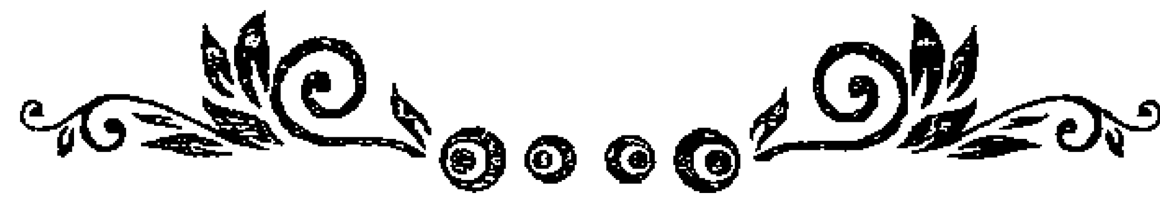
[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (٦/١٣٩٤، ١٣٩٥)

مختصر یہ کہ بلادِ اسلام میں مسلمانوں کی قوموں میں سے ہر ایک قوم لباسوں کی ایک جدا صورت کو اختیار کیے ہوئے ہے اور وہ لباس اس قوم کی مروت میں داخل ہے، لہٰذا اسے پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جی ہاں! وہ لباس جو کسی کافر قوم کے ساتھ مخصوص ہو، جیسے نصاریٰ اور ہندوؤں کا لباس، جو کفر میں ان کے مشابہ ہو تو درج ذیل حدیث:

((مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ))[1]

''جو کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے گا، وہ انھی میں سے شمار ہوگا۔''

کے عموم کی وجہ سے اس سے اجتناب کرنا واجب ہوگا اور یہ حدیث معروف ومشہور ہے۔ رہا وہ لباس جس کا پہننا شریعتِ مطہرہ سے ثابت ہے، ہم نے اپنی کتاب ''هداية السائل'' میں پوری تفصیل کے ساتھ اس پر کلام کر دیا ہے اور اس موضوع سے متعلق سنتِ مطہرہ سے جو کچھ ثابت ہے ہم نے اس کو بیان کر دیا ہے، لہٰذا اس کی طرف رجوع کیا جائے۔[2]



---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٣١)

[2] هداية السائل إلى أدلة المسائل للمؤلف (ص: ....)

125

الاستیناس ببیان حکم حلق الراس

(سر منڈوانے کا حکم)

سوال اگر کوئی شخص یہ سمجھے کہ فرض غسل میں سر کے بال منڈوائے بغیر ان میں خلال کرنے کے حکم پر عمل نہیں ہو سکتا، تو کیا اس کا سر کے بالوں کو صاف کروانا مسنون عمل ہو گا یا نہیں؟

جواب رسول اللہ ﷺ کے کندھوں سے لے کر کانوں کی لو تک (اور ان دونوں کے درمیان تک) بال ہوتے تھے۔ اسی طرح وہ مشاہیر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جن کا حلیہ نقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے، ان کے بال کندھوں تک ہوتے تھے۔ چنانچہ اس بارے میں صحیح اور صریح احادیث وارد ہوئی ہیں۔[1] لہٰذا جو شخص بھی نبی مکرم ﷺ کی شکل وصورت کی اقتدا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ وہ امت کے سردار و رسول ﷺ کے کندھوں تک بالوں کی طرح بال رکھے اور بدویوں اور دیگر کفریہ فسقیہ فرقوں کے لوگوں کی طرح سر کے بعض بالوں کو چھوڑتے ہوئے بعض کو نہ منڈوائے، کیوں کہ اس سے منع فرمایا گیا ہے، کیوں کہ بالوں کا منڈوانا اگرچہ مونڈنے کی جگہ ہی پر واقع ہوا ہو، لیکن اگر وہ اس صورت میں ہو کہ سر کے بعض حصوں کو مونڈا جائے تو اس کے بارے میں صحیح حدیث سے نہی وارد ہوئی ہے اور اس عمل کا نام ''قزع'' ہے اور صحیح حدیث میں اس سے ممانعت بیان ہوئی ہے۔[2] اسی طرح سر کے بعض بالوں کو منڈوانا اور بعض کو چھوٹے کروانا بھی ممنوع ہے۔

رہا سارے سر کو منڈوانا تو امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی ممانعت پر کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی ہے، اگرچہ یہ خلافِ سنت ہے، جب یہ نسک (حج وعمرہ) کے علاوہ ہو، چنانچہ یہ بات ثابت ہے کہ سر منڈوانا خارجیوں کی نشانی ہے اور شاید وہ اس کی مشروعیت کے معتقد بن کر اس کو کرتے ہیں۔ انتھٰی

جی ہاں! اسلام قبول کرتے وقت کفر (کی حالت) کے بال منڈوانے کے لیے نبی مکرم ﷺ کی طرف سے حکم

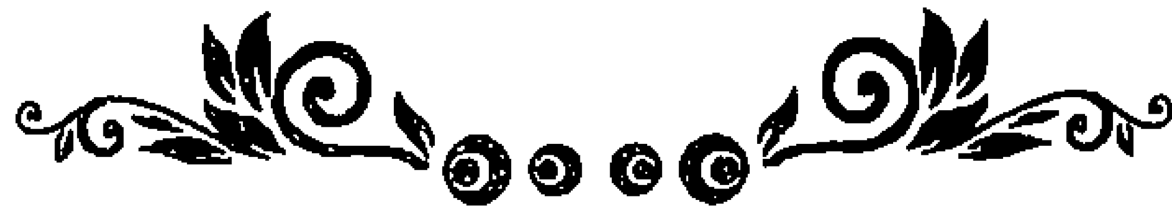
---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٥٥،٢٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٣٥،٦٠٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٨٧،٧٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٧٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٢٠)

وارد ہوا ہے۔[1] چنانچہ ہر وہ شخص جو کفر کے بعد اسلام قبول کرے اس پر لازم ہے کہ وہ ان بالوں کو اتار پھینکے جو حالتِ کفر میں اس کے بدن پر اگے ہوئے تھے اور وہ سر کے بال ہیں نہ کہ ڈاڑھی کے اور اس طرح کے وہ بال جن سے متعلق شریعت میں مونڈنے کا حکم وارد نہیں ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حکم افرادِ کفار میں سے کسی فرد کے لیے نہیں، بلکہ ان میں سے ہر فرد کے لیے ہو، جب کہ اس مسئلے میں اصول کے اندر اختلاف معروف ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم تک کوئی ایسی بات نقل ہو کر نہیں پہنچی کہ آپ ﷺ نے اس آدمی کے سوا اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے اسلام قبول کرنے والے کسی صحابی کو اور ان کے علاوہ بعد میں اسلام قبول کرنے والوں میں سے کسی کو یہ حکم دیا ہو کہ وہ بال منڈوائے۔ اس کے ساتھ ساتھ سر منڈوانے کے حکم والی مذکورہ حدیث ضعیف ہے، جس طرح اس شان و مقام کے علما نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔[2] انتہٰی. ہماری کتاب "هداية السائل" میں بھی اس مسئلے پر کلام کیا گیا ہے، سائل کو اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔[3]



---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٦)

② الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (٤٤٠٧،٤٥٠٥/٩)

③ هداية السائل إلى أدلة المسائل للمؤلف (ص: ....)

126

ضيافة المحبوب ببيان حكم إكرام الخبز والحبوب

(روٹی اور گندم کے اکرام واحترام کا حکم)

سوال کھائے جانے والے غلہ جات اور اس سے جو کچھ (روٹی وغیرہ) پکا کر بنایا جاتا ہے، ان کے احترام کا کیا حکم ہے؟

جواب ہمیں کوئی ایسی دلیل یاد نہیں جو دلالتِ صریحہ کے ساتھ ان کے احترام کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہو، اگرچہ بعید وجہ کے ساتھ ہی سہی۔ جس دلیل سے معنی مراد لینا ممکن ہے وہ صحیح مسلم وغیرہ[1] کی وہ حدیث ہے جو ہڈی اور مینگنی سے استنجا کرنے کی ممانعت کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

« وَلَا تَأْتِينِي بِعَظْمٍ وَّلَا رَوْثٍ »[2] ''اور میرے پاس ہڈی اور گوبر نہ لانا۔''

بخاری ہی کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

« إِنَّهَا مِنْ طَعَامِ الْجِنِّ »[3] ''بلاشبہہ وہ جنوں کے کھانے سے ہے۔''

نیز امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے حدیث بیان کی ہے کہ یقیناً نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

« أَتَانِي دَاعِي الْجِنِّ فَذَهَبْتُ مَعَهُ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ، فَانْطَلَقَ بِنَا فَأَرَانَا آثَارَهُمْ وَآثَارَ نِيْرَانِهِمْ، وَسَأَلُوْهُ الزَّادَ فَقَالَ: لَكُمْ كُلُّ عَظْمٍ ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ يَقَعُ فِي أَيْدِيْكُمْ أَوْفَرَ مَا يَقَعُ لَحْماً وَكُلُّ بَعْرَةٍ عَلَفٌ لِدَوَابِّكُمْ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ: فَلَا تَسْتَنْجُوْا بِهِمَا فَإِنَّهُمَا طَعَامُ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ »[4]

''میرے پاس جنوں کا ایک قاصد (ایلچی) آیا تو میں اس کے ساتھ چلا گیا اور ان پر قرآن پڑھا،

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨) مسند أحمد (٣٣٦/٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٥٤)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٦٤٧)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٥٠)

(ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں) پھر آپ ﷺ ہمیں وہاں لے گئے، پھر آپ ﷺ نے ہمیں جنوں کے نشان اور ان کی آگ کے آثار دکھائے، انھوں نے آپ ﷺ سے خوراک کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمھارے لیے ہر وہ ہڈی ہے، جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، وہ تمھارے ہاتھوں میں آتے ہی پہلے سے زیادہ گوشت سے بھر جائے گی اور ہر مینگنی تمھارے چارپایوں کا چارہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم ان دونوں سے (ہڈی اور گوبر) سے استنجا نہ کیا کرو، کیوں کہ یہ دونوں (دین میں) تمھارے بھائیوں (جنوں اور ان کے جانوروں) کی خوراک ہے۔"

چنانچہ اس موضوع سے متعلق بہت سی احادیث ہیں جن کے اندر ہڈی اور مینگنی سے استنجا کرنے کی ممانعت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے بعض احادیث میں یہ صراحت بھی پائی جاتی ہے کہ ان اشیا سے منع کرنے کا سبب یہ بیان ہوا ہے کہ یہ جنوں کی خوراک ہے۔ یہاں سے بعض اہلِ علم نے یہ گمان کیا ہے کہ ان چیزوں سے استنجا کرنے کی ممانعت اور ان کی علت جنوں کی خوراک ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اشیا قابلِ احترام ہیں، تو انسانوں کا کھانا تو بالاولیٰ قابلِ احترام ہوگا، مگر یہ موقف اس وجہ سے مردود ہے کہ ان سے استنجا کرنا اس بنا پر منع کیا گیا ہے کہ کھانے کی مذکورہ چیزیں گندی نہ ہوں اور ان کے کھانے کی ممانعت کا سبب نہ بنیں، نہ کہ اس لیے منع کیا گیا کہ ان چیزوں کا احترام ہونا چاہیے۔ چنانچہ ان احادیث میں جو ہڈی، مینگنی اور گوبر سے استنجا کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور ان اشیا کو جنوں کی خوراک قرار دیا گیا ہے، اس میں کھانوں کے اکرام اور غلوں کے احترام کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ جو مرفوعاً حدیث مروی ہے: ((أَكْرِمُوا الْخُبْزَ)) "روٹی کا احترام کرو۔" تو گزارش یہ ہے کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، بلکہ بعض ائمہ حدیث نے اس کے موضوع اور باطل ہونے کی صراحت کی ہے۔[1] ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے موسیٰ طائفی سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((أَكْرِمُوا الْخُبْزَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَنْزَلَهُ مِنْ بَرَكَاتِ السَّمَاءِ وَأَخْرَجَهُ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ))[2]

"روٹی کا احترام کرو، بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آسمان کی برکتوں سے نازل فرمایا ہے اور اسے زمین کی برکات سے نکالا ہے۔"

نیز اس حدیث کو امام بزار اور طبرانی رحمہما اللہ نے ضعیف سند کے ساتھ عبداللہ بن ام حرام رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں:

((صَلَّيْتُ الْقِبْلَتَيْنِ، مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ، وَسَمِعْتُهُ يَقُوْلُ: أَكْرِمُوا الْخُبْزَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَنْزَلَهُ مِنْ

[1] الموضوعات لابن الجوزي (٢/٢٩٠)

[2] تفسير ابن أبي حاتم (١٥٢٨/٥) التاريخ الكبير للبخاري (١٢/٤)

بَرَكَاتِ السَّمَاءِ وَسَخَّرَ لَهُ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ، وَمَنْ تَتَبَّعَ مَا يَسْقُطُ مِنَ السُّفْرَةِ، غُفِرَ لَهُ»[1]

''میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دو قبلوں کی طرف نماز پڑھی اور میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: روٹی کی عزت کرو، بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آسمان کی برکتوں سے نازل کیا اور اس کے لیے زمین کی برکتیں تابع کر دی ہیں۔ جس شخص نے دستر خوان سے گری ہوئی چیز اٹھا کر استعمال کر لی، تو اسے معاف کر دیا جائے گا۔''

ابن ابی شیبہ نے حسن رحمہ اللہ سے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

«كَانَ أَهْلُ قَرْيَةٍ أَوْسَعَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ حَتّٰى كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ بِالْخُبْزِ فَبَعَثَ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْجُوْعَ حَتّٰى إِنَّهُمْ كَانُوْا يَأْكُلُوْنَ مَا يَقْعُدُوْنَ بِهِ»[2]

''ایک بستی کے رہنے والوں کو اللہ تعالیٰ نے اتنی وسعت عطا فرمائی کہ وہ روٹی کے ساتھ استنجا کرتے تھے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر بھوک مسلط کر دی، حتی کہ وہ پاخانہ کھایا کرتے تھے۔''

کبھی وہ کھانوں کے احترام پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں نبی مکرم ﷺ نے انگلیاں چاٹنے کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔[3] اس حدیث سے ان کے مطلق احترام پر استدلال کی وجہ یہ ہے کہ انگلیوں اور برتن کو چاٹنے کی یہ علت بیان کرنا یہ بتاتا ہے کہ اجزائے طعام میں سے ہر ایک جز یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس میں برکت ہو، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی برکت لائقِ توہین نہیں، بلکہ قابلِ اکرام و احترام ہے۔ اسی طرح کی انس رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جسے امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے بیان کیا ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَكَلَ طَعَاماً لَعِقَ أَصَابِعَهُ الثَّلَاثَ، وَقَالَ إِذَا وَقَعَتْ لُقْمَةُ أَحَدِكُمْ فَلْيُمِطْ عَنْهَا الْأَذَى وَلْيَأْكُلْهَا وَلَا يَدَعْهَا لِلشَّيْطَانِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَسْلُتَ الْقَصْعَةَ، وَقَالَ إِنَّكُمْ لَا تَدْرُوْنَ فِيْ أَيِّ طَعَامِكُمُ الْبَرَكَةُ»[4]

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ جب کھانا تناول فرما لیتے تو اپنی تینوں انگلیوں کو چاٹ لیتے اور فرماتے: جب تم میں

---

[1] مسند البزار (۲۸۷۷) ضعيف الجامع (۱۱۲۷) علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (۴۱/۵) میں کہا ہے کہ اسے بزار اور طبرانی رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند میں عبدالملک بن عبدالرحمان راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] مصنف ابن أبي شيبة (۲۳٦/۷)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۰۳۳)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۰۳٤)

سے کسی کا لقمہ گر جائے تو اسے چاہیے کہ اس سے لگی ہوئی آلودگی دور کر کے اسے کھا لے اور شیطان کے لیے نہ چھوڑے اور آپ ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم پلیٹ کو انگلی سے صاف کر لیا کریں اور فرمایا: تم کو یہ معلوم نہیں کہ کھانے کے کس حصے میں برکت ہے۔''

انگلیوں کو چاٹنے اور پلیٹ کو انگلی سے صاف کرنے کے حکم میں اللہ تعالیٰ کی برکت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہونے کی طرف اشارہ ہے نہ کہ یہ حکم محض صفائی کے لیے ہے۔ اگر یہ حکم محض صفائی کے لیے ہوتا تو وہ رومال وغیرہ کے ساتھ ہاتھ صاف کرنے سے بھی حاصل ہو سکتی تھی۔

جب کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

((إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ طَعَاماً فَلَا يَمْسَحْ يَدَهُ حَتّٰى يَلْعَقَهَا أَوْ يُلْعِقَهَا)) [1]

''جب تم میں سے کوئی شخص کھانا کھا چکے تو وہ اپنا ہاتھ نہ پونچھے جب تک اسے چاٹ نہ لے یا چٹوا نہ لے۔''

مذکورہ مقصود و مفہوم پر اس سے بھی زیادہ واضح دلالت کرنے والی نبیشۃ الخیر سے مروی حدیث ہے جسے امام احمد، ترمذی اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ أَكَلَ فِيْ قَصْعَةٍ، ثُمَّ لَحِسَهَا اِسْتَغْفَرَتْ لَهُ الْقَصْعَةُ)) [2]

''جو شخص پیالے میں کھانا کھا کر اسے چاٹتا ہے، پیالہ اس کے لیے بخشش کی دعا کرتا ہے۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، جس کو ہم المعلی بن راشد ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یقیناً یزید بن ہارون وغیرہ دیگر ائمہ نے المعلی بن راشد سے یہ حدیث روایت کی ہے۔ [3] انتہیٰ

میں کہتا ہوں: معلیٰ بن راشد مقبول راوی ہے اور اس سے مروی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ پیالہ اپنے چاٹنے والے کے لیے مغفرت کی دعا کرتا ہے اور یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ برتن چاٹنے میں ایسی قربتِ (الٰہی) ہے جس کے کرنے والے کو اس پر ثواب دیا جاتا ہے۔ اس کی علت اللہ تعالیٰ کی برکت کو حاصل کرنے کی حرص ہے اور کھانے کے باقی ماندہ اثرات کو کھا کر اور ان کو شیطان کے لیے نہ چھوڑ کر اس کا احترام ہے، جیسا کہ پہلے اس حدیث

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٤٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٣١)

[2] مسند أحمد (٧٦/٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٨٠٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٢٧٢) یہ روایت ام عاصم راویہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥٩/٤)

کا ذکر ہو چکا جس میں گرے ہوئے لقمے کو اٹھا کر کھانے کا بیان ہوا ہے۔ شیطان کے لیے اس لقمے کو چھوڑنے کی ممانعت میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں علت گرے ہوئے لقمے کی عزت اور اس کو شیطان کے لیے چھوڑنے سے اس کا احترام ہے۔ لہٰذا اس میں کھانے کا احترام کرنے اور اس کو توہین آمیز جگہوں میں نہ رکھنے کی طرف راہنمائی ہے۔[1] واللّٰہ أعلم



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوکاني (٦/٣١٩٠ـ٣١٩٣)

127

القول الجزل في بيان القيام لأهل الفضل

(صاحبِ فضل لوگوں کے لیے مجالس کی نمایاں جگہیں خالی کرنا)

سوال اہلِ فضل کے لیے مجالس کی نمایاں جگہوں سے ہٹ جانا (اور ان کو خالی کر دینا) جائز ہے یا نہیں؟

جواب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں میں سے سلف صالحین کی یہ عادت تھی کہ ان میں سے جو کوئی بھی کسی مجلس میں جاتا تو اسے جہاں بھی جگہ ملتی وہ وہاں بیٹھ جاتا۔ جب مجلس میں بیٹھنے کی کوئی جگہ باقی نہ بچی ہو تو کتابِ عزیز میں یہ حکم آتا ہے کہ نو وارد کے لیے کھل جاؤ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ [المجادلة: ١١]

''جب تم سے کہا جائے کہ مجلسوں میں کھل جاؤ تو کھل جاؤ، اللہ تمھارے لیے فراخی کر دے گا۔''

اور صحیح ثابت شدہ حدیث میں نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

((لَا يُقِمِ الرَّجُلُ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ وَيَجْلِسُ فِيهِ، بَلْ تَفَسَّحُوا وَتَوَسَّعُوا)) (وهو في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عمر)[1]

''کوئی آدمی کسی آدمی کو اس کی جگہ سے اٹھا کر وہاں مت بیٹھے، بلکہ وسعت و کشادگی پیدا کرو۔''

چنانچہ یہ حدیث کسی دوسرے کو اس کی جگہ سے اٹھا کر وہاں بیٹھنے سے منع کرتی ہے۔ رہا کسی صدرِ جلسہ کا نو وارد کے لیے اس بنا پر کھڑا ہونا کہ وہ اہلِ فضل یا اہلِ علم سے ہے یا باپ ہے یا دادا ہے یا چچا یا وہ زیادہ عمر رسیدہ ہے، تو علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یہ عمل بدعت ہے نہ ہی مکروہ۔ اس سے کھڑا ہونے والا گناہ گار ہوتا ہے اور نہ ہی وہ جس کے لیے کھڑا ہوا جائے، بلکہ وہ آدابِ حسنہ اور عاداتِ مستحسنہ سے ہے۔ انتہیٰ

انھوں نے مزید کہا: نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم چند امور کی وجہ سے بڑی عمر والے کو مقدم کرتے تھے، جن امور میں سے ایک کلام کرنا ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب حویصہ اور محیصہ رضی اللہ عنہما خیبر کے ایک مقتول کے بارے میں گفت و شنید کرنے کے لیے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان دونوں میں سے چھوٹی عمر والے نے پہلے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٧٧)

کلام کرنا چاہا تو آپ ﷺ نے دو مرتبہ اس کو حکم دیا کہ بڑی عمر والے کو کلام کرنے دو، چنانچہ یہ واقعہ مشہور و معروف ہے۔[1] لہٰذا اس حدیث میں جنابِ رسالت مآب ﷺ کی طرف سے راہنمائی ہے کہ چھوٹا بڑے کا ادب بجا لائے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں میں سے سلف صالحین اپنے سے بڑوں، سیدوں اور اپنے امرا کو بہت سے امور میں مقدم کرتے تھے، ان کی اقتدا کرتے تھے اور بڑے بڑے کام ان کے سپرد کرتے تھے۔

چنانچہ مجلس سے ایسے شخص کے لیے کھڑے ہونا، جو ایسی فضیلت کا مالک ہے جو کھڑے ہونے والے میں موجود نہیں ہے، مکروہ اور گناہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ بغیر کسی کے مجبور کیے اپنے دل کی خوشی سے کھڑا ہو، بلکہ ایسا کرنے والا اچھا با ادب شمار ہوگا اور اگر وہ اپنی جگہ سے نہ اٹھے تو وہ اس جگہ کا زیادہ حق دار ہے جس کی طرف اس نے سبقت کی ہے۔ لہٰذا دوسرے کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی جگہ پر بیٹھے۔

رسول اللہ ﷺ سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ جب کوئی شخص اپنی جگہ سے اٹھے اور وہ پھر وہیں واپس آئے تو اس جگہ کا وہی زیادہ حق دار ہے، جیسا کہ اس صحیح حدیث میں یہ بیان ہے جس کو امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے۔[2] یہ اس کے ساتھ مشروط ہے کہ ہر وہ شخص جس کو انھوں نے صدرِ مجلس کے لیے منتخب کیا ہے وہ اس میں رغبت رکھنے والا اور اسے پسند کرنے والا نہ ہو، جو اسے پسند کرے گا تو اس طرح کا شخص گناہ سے نہیں بچ سکے گا۔ اسی لیے نبی مکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

((مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ النَّاسُ لَهُ صُفُوفاً فَلْيَتَبَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))[3]

''جس شخص کو یہ پسند ہو کہ لوگ اس کے سامنے کھڑے رہیں، تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنا لے۔''

نیز آپ ﷺ نے فرمایا:

((لَا تَقُومُوا كَمَا يَقُومُ الْأَعَاجِمُ يُعَظِّمُ بَعْضُهَا بَعْضاً)) (أخرجه أبو داود)[4]

''تم ایسے کھڑے نہ ہوا کرو جیسے عجمی لوگ ایک دوسرے کی تعظیم میں کھڑے ہوتے ہیں۔''

عجمیوں کا یہ قیام وہ قیام ہے جو وہ اپنے بادشاہوں اور اکابرین کے پاس کھڑے ہو کر کرتے تھے۔ لہٰذا آپ ﷺ کا اس قیام سے منع کرنا اور اس قیام کو پسند کرنے والے کی وعید فرمانا اسی لحاظ سے تھا کہ اس قسم کے قیام میں ایک طرح کی شرف سے محبت اور تکبر و ترفع پایا جاتا ہے۔ چنانچہ مجالس کی نمایاں جگہوں پر بیٹھنے کی محبت اور اپنے لیے لوگوں کو وہاں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٦٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٧٩)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٩)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٣٠) یہ ابو العدبس راوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

سے ہٹانا ان فاسد اغراض کے لیے ہوتا ہے جس سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے اور اس کے فاعل کی وعید فرمائی ہے۔

لہٰذا امام مسلم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے متعلق روایت کی ہے:

《أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ مَجْلِسِهِ لَمْ يَجْلِسْ فِيهِ》[1]

"جب کوئی شخص ان (ابن عمر رضی اللہ عنہما) کے لیے اپنی جگہ سے اٹھ جاتا تو وہ اس میں نہ بیٹھتے۔"

جب کہ ہمارے شیخ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ آپ رضی اللہ عنہ کا ورع اور تقویٰ تھا، جب کہ آپ رضی اللہ عنہ کے غیر کے لیے ایسا کرنا لازم نہیں ہے۔[2] انتھیٰ

میں کہتا ہوں کہ اس جگہ وہ قیام محلِ نزاع ہے جو تعظیم کے ساتھ مقید ہو، نہ کہ مطلق قیام۔ پہلی قسم کے قیام کی حرمت پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے سنن ابی داود میں مروی ہے جس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

《خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مُتَوَكِّياً عَلَى عَصَا، فَقُمْنَا إِلَيْهِ، فَقَالَ: لَا تَقُومُوا كَمَا يَقُومُ الْأَعَاجِمُ يُعَظِّمُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً》[3]

"رسول اللہ ﷺ لاٹھی کا سہارا لے کر باہر تشریف لائے تو ہم آپ ﷺ کی خاطر کھڑے ہو گئے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم ایسے نہ کھڑے ہوا کرو جیسے عجمی لوگ ایک دوسرے کی تعظیم میں کھڑے ہوتے ہیں۔"

مخفی نہ رہے کہ اس جگہ (کھڑے ہونے سے) ممانعت کی بنیاد وہی تعظیم ہے جس کی صراحت کر دی گئی ہے اور صحیح مسلم کی وہ حدیث بھی اس حدیث پر شاہد ہے۔ لہٰذا امام منذری رحمہ اللہ نے اس کو اس بحث میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے مراد وہ قیام نہیں ہے جس کو بیٹھنے کی حالت میں قیام پر محمول کیا گیا ہے، جیسا کہ بعض اہلِ علم نے یہ سمجھا ہے، کیوں کہ حدیث کے الفاظ اس کا انکار کرتے ہیں، اس لیے کہ حدیث میں موجود لفظ《خرج》لفظ《متوکیا》کے ساتھ مقید ہے اور اس پر معلق ہو کر واقع ہوا ہے۔ لہٰذا《فقمنا》میں فا لائی گئی ہے جو غالباً فوری کام کے لیے آتی ہے، نیز یہ حدیث:《من سره أن يتمثل له الناس قياما فليتبوء مقعده من النار》بھی مذکورہ مفہوم کی گواہی دیتی ہے۔ نیز یہ اس تعظیم پر محمول ہے جو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے طریق کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وعید اس کے حق میں ہے جس کی تعظیم کے لیے کھڑا ہوا گیا ہے نہ کہ اس کے لیے جو کھڑا ہوا ہے۔ نیز وہ اس بحث سے خارج ہے جس کے ہم درپے ہیں، کیوں کہ اس میں ایک ایسے فعل پر خوش ہونے کی وعید ہے جو ناجائز ہے، ورنہ جائز فعل پر خوش ہونا بلا اختلاف جائز ہے۔

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحديث (٥٩١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٧٧)

[2] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٦/٣١٩٦_٣٢٠١)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٣٠) یہ ابو العدبس راوی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

اگر وہ کہیں کہ یہ حدیث بیٹھنے والے کے لیے کھڑے ہونے کے حق میں ہے، نہ کہ نو وارد کی طرف کھڑے ہونے کے بارے میں، تو ہم کہیں گے: اس کو بیٹھنے کی حالت کے ساتھ مقید کرنا اس بنا پر حدیث کے مدلول و مفہوم کے خلاف ہے کہ یہ قطعی طور پر اس شخص کے لیے قیام کے تحت شمار ہوتا ہے جو اس کے نیچے کھڑا ہے۔

اگر وہ یہ کہیں کہ یہ مسلم کی اس حدیث کے ساتھ مقید ہے جو ان الفاظ سے مروی ہے:

((يَقُومُونَ عَلىٰ مُلُوكِهِمْ وَهُمْ قُعُودٌ)) [1]

''وہ (عجمی) اپنے بادشاہوں کے لیے یوں کھڑے ہوتے ہیں کہ وہ (ان کے بادشاہ) بیٹھے ہوتے ہیں۔''

تو میں کہوں گا: یہ تو معلوم ہو چکا کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث قیامِ تعظیمی کے ساتھ ممانعت پر دلالت کرتی ہے اور اس میں اس معنی کی حکایت ہے کہ یہ قیام عجمیوں کا فعل ہے، لہٰذا دو حدیثوں میں سے ایک دوسری سے تقیید کے زیادہ لائق نہیں ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: حق تو یہ ہے کہ مطلق طور پر محض تعظیم کے لیے کھڑا ہونا منع ہے۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ان شواہد کو تقویت ملتی ہے۔ چنانچہ وہ حدیث اس قیام کے حرام ہونے پر استدلال کرنے کے لیے درست ہے جو تعظیم کے ساتھ مقید ہے، جب کہ ہم بموجب نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طلحہ رضی اللہ عنہ کے فعل پر خاموشی اختیار کرنے، سعد رضی اللہ عنہ کی قوم کو ان کی طرف کھڑے ہونے کا حکم دینے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فاطمہ رضی اللہ عنہا کی طرف کھڑے ہونے اور فاطمہ رضی اللہ عنہا کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھڑے ہونے کے اس کے جواز کے قائل ہیں، کیوں کہ یہ دلائل اس قید سے خالی ہیں جس کو ہم نے ممانعت کی بنیاد قرار دیا ہے اور یہی ہمارے وہ دلائل ہیں جو اس قیام کے جواز پر دلالت کرتے ہیں جو تعظیم سے خالی ہو، خواہ اس قیام پر برانگیخت کرنے والی چیز محبت ہو یا احترام یا قاصد کے حق میں وفا داری، جیسے: مصافحے وغیرہ کے لیے کھڑے ہونا اس بنا پر کہ سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو یہ حکم دیا کہ وہ ان کو سواری سے اترنے میں ان کی مدد کرنے کو کھڑے ہوں، کیوں کہ ان کو اس زخم کی وجہ سے ضعف لاحق ہو چکا تھا جو زخم ان کو (غزوۂ خندق میں) پہنچا تھا اور وہ اس وجہ سے سواری سے اترنے سے قاصر تھے۔ یہ مفہوم اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے مگر یہ اپنے قبول کیے جانے میں اس حالت کے ساتھ مخصص ہوگا، جس میں وہ زخم ہوئے تھے، اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ان کی طرف کھڑے ہونے کے حکم کے ذریعے ان کی مدد کرنا ہے نہ کہ کسی اور حالت میں اور نہ کسی اور کے لیے۔ بالفرض ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہ قیام اس کے باعث نہیں تھا، تو اس کی غرض کو تعظیم (جو محلِ نزاع ہے) پر محدود کرنا ممنوع ہے۔ اس کا سبب مقتضیات کا تعدد، تعیین کے لیے مقتضا کا انتفا اور اس کے ساتھ خصوص کی نفی ہے۔ انتہیٰ

بالجملہ عزت، خوشی، محبت اور حسنِ سلوک والے قیام میں نزاع نہیں ہے، بلکہ اختلاف تو اسی قیامِ تعظیمی میں

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤١٣)

ہے جو عجمیوں کا طریقہ ہے۔ رہا نبی مکرم ﷺ اور فاطمہ رضی اللہ عنہا کا ایک دوسرے کے لیے قیام تو یہ قیام محبت کی غرض سے تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا قیام دوسرے کے بیٹھے ہوئے ہونے کی حالت میں نہیں تھا۔

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اور بخاری و مسلم کی حدیث میں تعارض نہیں ہے، کیوں کہ مطلق و مقید کے درمیان تعارض نہیں ہوا کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمِ مطلق کے حکمِ مقید کے منافی امر کے لیے مستلزم ہونے پر ایک دوسرے پر اس طرح محمول ہوتا ہے کہ مطلق کو قیدِ مقید کی ضد کے ساتھ مقید کرتے ہیں، جیسا کہ اصول میں مقرر ہے اور ہم جس موضوع پر گفتگو کر رہے ہیں وہ اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے، کیوں کہ منافی و ممنوع قیام مطلق کا معاملہ تعظیم کے ساتھ مقید ہے، مگر ضد کے ساتھ اس کی تقیید کے وقت وہ قید، یعنی تعظیم ہے۔

محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے شرح غایہ میں اطلاق و تقیید کی بحث میں کہا ہے: مگر جب حکمِ مطلق ایسے امر کو مستلزم ہو کہ حکمِ مقید اس کے منافی ہو، سوائے اس کے کہ وہ اس قید کی ضد کے ساتھ مقید ہو، مثلاً یہ کہنا: ''أعتق عني رقبة'' ''میری طرف سے ایک گردن آزاد کر دو'' حالانکہ وہ تو صرف ایک کافر گردن کا مالک ہے، تو اس وقت مطلق کی مقید کی قید کی ضد، یعنی ایمان کے ساتھ تقیید کرنا واجب ہوگا۔ انتہٰی.

علامہ شوکانی رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق اس جگہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق طور پر قیام جائز ہے، سوائے اس قیام کے جو تعظیم کے قصد و ارادے کے ساتھ ہو، خواہ وہ نو وارد کی فضیلت کی خاطر ہو یا بیٹھنے والے کی فضیلت کے لیے، کیوں کہ ایسے دلائل وارد ہوئے ہیں جو اس جواز کو فراہم کرنے والے ہیں جو اس قید سے خالی ہے، جیسے طلحہ اور سعد والی حدیث، جو اس کے ماسوا میں جواز کی دلیل ہے، اس بنا پر کہ مطلق کو مقید کی قید کی ضد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ دلائل میں سے ہر وہ دلیل جو ممانعت پر دلالت کرتی اور اس قید سے خالی ہو کر وارد ہوئی ہو، جس طرح یہ حدیث میں ہے: ((من أحب أن يتمثل له الناس...)) تو یہ تعظیم کی قید کے ساتھ اسی مقید پر محمول ہے۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی بنا پر، اس کی قید کی مثل کے ساتھ تقیید کرتے ہوئے، کیوں کہ وہ دونوں سبباً اور حکماً متفق ہیں ان دلائل میں سے ہر وہ دلیل ہے جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے، جیسے نبی مکرم ﷺ کا فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے اور فاطمہ رضی اللہ عنہا کا آپ ﷺ کے لیے کھڑا ہونا اکرام و احترام وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اسی طرح ان دلائل میں سے ہر وہ دلیل جو قیدِ تعظیم کے ساتھ مقید ہو کر آئی ہے، ممانعت پر دلالت کرتی ہے، جس طرح ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے، تو وہ بھی اسی طرح ہوگی، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یہ ہے وہ جو میرے لیے ظاہر ہوا اور میں یہ نہیں کہوں گا جو ثابت اور مقرر ہوا۔ واللّٰہ أعلم



128

تحصيل الشرف في بيان حكم تقبيل الكف

(دست بوسی کا حکم)

سوال بوقتِ سلام ہاتھ چومنے کا، جیسا کہ بہت سے بادشاہوں کی زیارت کرنے والے اکثر لوگوں کا وتیرہ ہے، کیا حکم ہے؟

جواب امام ابو داود رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں کہا ہے: "باب ما جاء في قبلة اليد" (دست بوسی کے بارے میں باب) اور اس باب کے تحت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث لائے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں کہ وہ فرماتے ہیں: "فَدَنَوْنَا يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ فَقَبَّلْنَا يَدَهُ"[1]

''پس ہم نبی مکرم ﷺ کے قریب ہوئے تو ہم نے آپ ﷺ کے ہاتھ کو بوسہ دیا۔''

علامہ منذری رحمہ اللہ نے کہا ہے: اسے امام ترمذی اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے جو صرف یزید بن ابی الزناد سے مروی حدیث سے معروف ہے، چنانچہ یہ ان کا آخری کلام ہے، جب کہ کتاب الجهاد میں مکمل کلام گزر چکا ہے۔ چنانچہ منذری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عمرو بن مرہ جملی نے ابو العالیہ عبداللہ بن سلمہ کوفی سے روایت کیا ہے، وہ صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں:

« أَنَّ يَهُودِيًّا قَالَ لِصَاحِبِهِ: اِذْهَبْ بِنَا إِلىٰ هٰذَا النَّبِيِّ، قَالَ: فَقَبَّلَا يَدَهُ وَرِجْلَهُ » (وأخرجه الترمذي، والنسائي وابن ماجه مطولا ومختصرا)[2]

''یقیناً کسی یہودی نے اپنے ایک ساتھی سے کہا: ہمیں اس نبی کے پاس لے چلو، راوی کہتے ہیں: ان دونوں نے آپ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں چومے۔''

اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں دو جگہوں پر ذکر کیا ہے اور دونوں ہی جگہ اس کو صحیح کہا ہے، نیز فرمایا ہے: اس باب میں یزید بن الاسود، عبداللہ بن عمر اور کعب بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

امام نسائی رحمہ اللہ نے صفوان رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث کے بارے میں کہا ہے: یہ منکر حدیث ہے۔ شاید امام

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٣) اس کی سند میں یزید بن ابی زیادہ ہاشمی راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٣٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٠٧٨)





نسائی رحمہ اللہ کا اس حدیث کو منکر قرار دینا عبداللہ بن سلمہ کی وجہ سے ہو، کیوں کہ وہ متکلم فیہ راوی ہے۔ علامہ منذری رحمہ اللہ نے سنن کی تخریج میں بھی یہی کہا ہے۔ ابو بکر اصبہانی جو ابن لمقری کے نام سے معروف ہیں، انھوں نے ہاتھ چومنے کے جواز کے بارے میں ایک جزو تالیف کیا جس میں عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، جابر بن عبداللہ، یزید بن الخصیب، صفوان بن عسال، یزید عبدی اور دراع بن عامر عبدی رضی اللہ عنہم سے مروی احادیث ذکر کی ہیں۔ نیز صحابہ و تابعین کے آثار بیان کرنے کے بعد کہا ہے: بلاشبہہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس کا انکار کیا ہے اور اس کے بارے میں جو کچھ مروی ہوا ہے اس کا بھی انکار کیا ہے، جب کہ کچھ دوسرے لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

ابہری رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام مالک رحمہ اللہ نے تو صرف تب اس کو ناپسند کیا ہے جب یہ تکبر کے لیے اور جس کے ساتھ ایسا کیا جائے اس کی تعظیم کی غرض سے ہو۔ لیکن جب کوئی شخص کسی شخص کا ہاتھ یا اس کا چہرہ یا ستر کے علاوہ اس کے بدن کے کسی حصے کو اس کی دین داری یا اس کے علم یا اس کے شرف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے چومے، تو یہ جائز ہوگا اور نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کو چومنا اللہ تعالیٰ کا قرب ہے۔ رہا وہ بوسہ جو دنیا کی وجہ سے تعظیم کرتے ہوئے سلطان کے لیے یا کسی بھی قسم کے تکبر کے لیے ہو تو یہ جائز نہیں ہے۔ انتہیٰ کلام المنذري في مختصر السنن.

اس کے بعد امام ابو داود نے "باب ما جاء في قبلة الجسد" (جسم کو بوسہ دینے کے بارے میں باب) ذکر کیا ہے اور وہ اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث لائے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

((بَيْنَمَا هُوَ يُحَدِّثُ النَّبِيَّ ﷺ، وَكَانَ فِيهِ مِزَاحٌ، بَيْنَا يُضْحِكُهُمْ، فَطَعَنَهُ النَّبِيُّ ﷺ فِي خَاصِرَتِهِ بِعُودٍ، فَقَالَ: أَصْبِرْنِي، قَالَ: اصْطَبِرْ قَالَ: إِنَّ عَلَيْكَ قَمِيصاً وَلَيْسَ عَلَيَّ قَمِيصٌ، فَرَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ قَمِيصِهِ فَاحْتَضَنَهُ وَجَعَلَ يُقَبِّلُ كَشْحَهُ، قَالَ: إِنَّمَا أَرَدْتُ هَذَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ!))[1]

''ایک دفعہ یہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے باتیں کر رہے تھے، یہ مزاحیہ آدمی تھے اور یہ ان (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کو ہنسا رہے تھے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کوکھ میں ایک لکڑی چبھو دی تو انھوں (اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ) نے کہا: مجھے بدلہ دیجیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لے لو۔'' انھوں نے کہا: آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر تو قمیص ہے اور مجھ پر قمیص نہیں تھی، تو نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قمیص اوپر کر دی، تو اسید رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بازوؤں میں لے لیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو پر بوسے دینے لگے اور کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! میری یہی نیت تھی۔''

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٤)

نیز امام ابو داود رحمہ اللہ نے زارع رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ وفد عبد القیس میں شریک تھے، انھوں نے کہا:

«لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِيْنَةَ جَعَلْنَا نَتَبَادَرُ مِنْ رَوَاحِلِنَا، فَنُقَبِّلُ يَدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَرِجْلَهُ»[1]

''جب ہم مدینہ منورہ پہنچے تو ہم جلدی جلدی اپنی سواریوں سے اتر کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پہنچے اور آپ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسے دینے لگے۔''

علامہ منذری رحمہ اللہ نے مختصر السنن میں کہا ہے: ابو القاسم البغوی رحمہ اللہ نے ''معجم الصحابہ'' میں یہ حدیث بیان کی ہے اور کہا ہے: مجھے زارع رضی اللہ عنہ کی اس کے سوا کوئی حدیث معلوم نہیں ہے اور ابو عمر نمیری نے ذکر کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث حسن ہے۔ انتھٰی

امام ابو داود رحمہ اللہ نے اسی باب میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابو نضرہ (منذر بن مالک) رحمہ اللہ نے حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے رخسار پر بوسہ دیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کے رخسار پر بوسہ دیا۔ نیز امام ابو داود رحمہ اللہ نے اس سے پہلے ''باب ما جاء في القبلة ما بين العينين'' ''پیشانی پر بوسہ دینے کا باب'' میں ذکر کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی آنکھوں کے درمیان بوسہ دینے کا ذکر ہے۔[2]

حاصل کلام یہ ہے کہ ہاتھ، پاؤں اور دونوں آنکھوں کے درمیان (پیشانی) کو اس طرح بوسہ دینا جس طرح احادیث میں وارد ہوا ہے، جائز ہے۔ هذا ما أمكن تحريره في هذا المقام.



[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٠)

129

تغرید الحمائم بحکم الأعراف والولائم

(ولیمے اور دیگر دعوتوں کا حکم)

سوال ولیمے، ختنے اور حاجی کے سفرِ حج سے واپس آنے کے موقع پر اور اہلِ میت کے گھر یا مسجد وغیرہ میں جمع ہونے کا کیا حکم ہے؟

جواب حدیث شریف میں آیا ہے:

«اَلْحَلَالُ بَیِّنٌ وَالْحَرَامُ بَیِّنٌ وَبَیْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُّشْتَبِهَاتٌ وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَقَّافُوْنَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ»[1]

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«فَمَنْ تَرَکَهَا - أعني الشبهات - فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهٖ وَدِیْنِهٖ»[2]

ایک حدیث یوں مروی ہے:

«أَلَا وَإِنَّ حِمَی اللّٰهِ مَحَارِمُهٗ فَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمَی یُوْشِكُ أَنْ یُّوَاقِعَهٗ»[3]

اس حدیث کے تمام الفاظ کی صحت پر اتفاق کیا گیا ہے اور یہ دواوینِ اسلام میں ایسے ثبوت کے ساتھ ثابت ہے جس کا سنتِ مطہرہ کا جاننے والا انکار نہیں کرسکتا۔ اسی طرح یہ حدیث ہے:

«مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَیْسَ عَلَیْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»[4]

''ہر وہ کام جو ہمارے اس امر (دین) سے نہیں تو وہ مردود ہے۔''

---

1. صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۹۹) اس روایت میں ''والمومنون وقّافون عند الشبهات'' کے الفاظ حدیث کے الفاظ نہیں ہیں۔ کسی شارح کی طرف سے حدیث کی تشریح میں کہے گئے الفاظ ہیں۔ نیل الأوطار (۱۱۸/۶، ۱۰۸/۸، ۱۱۸)
2. صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۹۹) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۲۰۵)
3. صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۹۹) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۳۳۲۹)، سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۲۰۵) سنن النسائي، رقم الحدیث (۴۴۵۳) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۳۹۸۴)
4. صحیح البخاري (۷۵۳/۳، ۲۶۷۵/۶) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۱۸)

کہ اس کی صحت پر بھی اتفاق کیا گیا ہے۔ ان دونوں حدیثوں کے مفہوم میں وعید پائی جاتی ہے جو اس شخص کے حق میں وارد ہوئی ہے جو اللہ کی حدوں سے تجاوز کرنے والا ہے، جیسا کہ کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ میں یہ ثابت ہے۔ نیز ان میں دین کے بارے میں غلو اور مبالغہ کرنے کی مذمت بیان ہوئی ہے، جیسا کہ سنت سے یہ ثابت ہے اور اسی طرح درج ذیل حدیث سے:

«تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْوَاضِحَةِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا إِلَّا جَاحِدٌ»[1]

''میں تمھیں روشن (شریعت) پر چھوڑ رہا ہوں، جس کی رات بھی دن کی طرح (روشن) ہے، اس (شریعت) سے وہی شخص کج روی اختیار کرے گا جو انکار کرنے والا ہے۔''

یہ حدیث بھی صحیح ہے، اگرچہ یہ بخاری و مسلم میں نہیں ہے۔ اسی طرح جو اس معنی کو مفید ہے وہ اس معنی میں ہے اور اس کے مضمون کا شاہد ہے، جیسے اللہ عزوجل کا فرمان ہے:

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾ [آل عمران: ٣١]

''کہہ دے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمھیں تمھارے گناہ بخش دے گا۔''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]

''بلاشبہہ یقیناً تمھارے لیے اللہ کے رسول میں ہمیشہ سے اچھا نمونہ ہے۔''

اسی طرح دیگر مشہور آیات و احادیث ہیں جو اس مفہوم میں وارد ہوئی ہیں، وہ سب کی سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ کے بندوں میں سے ہر بندے پر اس طریقے پر چلنا واجب ہے جس پر رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم چلے ہیں۔ نیز حدیث میں آیا ہے:

«خَيْرُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَشَرُّ الْأُمُوْرِ مُحْدَثَاتُهَا»[2]

''بہترین طریقہ محمد ﷺ کا طریقہ ہے اور بدترین کام نئے ایجاد کردہ کام (بدعتیں) ہیں۔''

یہ حدیث حسن اور معروف و مشہور ہے۔

پس کتابِ خدا اور سنتِ مصطفی ﷺ میں ہمیں جو بھی صریح امر اور واضح حکم ملا ہے وہ اس طرح کہ ان میں یا تو صاف حلال ہے یا صاف حرام۔ رہا مباح تو وہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ حلال میں داخل ہے۔ اس کی کوئی قسم کراہتِ تنزیہ

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٣)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٧)

کی قید کے ساتھ مقید ہو کر یا اس سلسلے میں عبارات کے مختلف ہونے کے ساتھ خلافِ اولیٰ ہونے پر مذکورہ بالا حلال سے خارج نہیں ہوتی۔ جس طرح مباح کی کوئی قسم واجب یا مسنون یا مندوب یا عبارات کے مختلف ہونے کے ساتھ مرغب فیہ کی قید کے ساتھ مقید ہو کر اس (حلال) سے خارج نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ سب حلال ہیں۔ وہ اختلاف جو علمِ اصول میں مباح کی جنسیت کے بارے میں اس کی اقسام سے متعلق درج ہے وہ اس طرح کی صورت میں جاری نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ اس جگہ مباح پر وہ حکم لگانا مقصود ہے جو اس کی اقسام کو شامل ہو اور وہ حکم ان (اقسام) کا حلال ہونا ہے، نہ کہ اس (حکم) کا ان (اقسام) کے لیے جنس ہونا، درآنحالیکہ وہ اس کی اقسام ہیں۔ اہلِ علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ یہ تمام حلال کی اقسام ہیں، اگرچہ بعض مذکورہ انواع عدمِ جوازِ ترک کے ساتھ، بعض اولویتِ فعل کے ساتھ اور بعض اولویتِ ترک کے ساتھ مقید ہوں گی، کیوں کہ ان تمام اقسام کے فاعل کو عدمِ عقاب شامل و جامع رہا ہے اور یہ حلال ہی کی شان و حالت ہے، جب کہ اس کے بالمقابل وہ ہے جس کے فاعل کو اس پر عقاب ہوتا ہے اور وہ حرامِ محض ہے۔

من جملہ حرام کے وہ بھی ہے جو کراہتِ حظر اور کراہتِ تحریم کے ساتھ اس میں عبارات کے اختلاف کے ساتھ مکروہ ہے۔ ان سب کا حکم ان کا حرام ہونا ہے، کیوں کہ ان کا فاعل معاقب ہوتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا اس تقریر کے ساتھ حدیث: ((الحلال بین والحرام بین)) کا معنی ومفہوم سمجھا جا سکتا ہے۔ نیز یہ بھی جانا جا سکتا ہے کہ مشتبہ امور تو صرف وہی ہیں جن کی حرمت یا حلت پر واضح دلیل نہ ہو۔ باوجود اس کے کہ اس پر فی الجملہ دلالت کرنے والی دلیل وارد ہوئی ہو، لیکن ایضاح و بیان کے طور پر نہیں اور ہر وہ چیز جس پر ایک مرتبہ خاموشی اختیار کی گئی ہو تو اس میں عفو و درگزر ہے، جیسا کہ شارع علیہ السلام سے یہ ثابت ہے۔ جب حلت وحرمت کے ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر دلیل واضح ہو گئی تو درمیان سے اشتباہ اٹھ گیا، امر واضح اور حکم روشن ہو گیا۔ وہ جس کے دلائل باہم متعارض ہیں، بعض جوازِ فعل اور بعض اس کے منع پر دلالت کرتے ہیں اور کوئی ایسی دلیل بھی وارد نہیں ہوئی جو دو متعارض کاموں میں سے کسی ایک کی ترجیح پر دلالت کرتی ہو تو وہ مشتبہ کی قسم سے ہے، جیسا کہ مذکورہ حدیث میں مشتبہات کا ذکر کرنے کے بعد بعض ایسے الفاظ وارد ہوئے ہیں جو اس کا فائدہ دیتے ہیں۔ چنانچہ صحیح بخاری کی ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)) [1] ''اکثر لوگ ان (مشتبہات) کو نہیں جانتے۔''

جامع ترمذی کے الفاظ یہ ہیں:

((لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ)) [2]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٠٥)

''بہت سے لوگ یہ نہیں جانتے کہ وہ (امور) حلال سے ہیں یا حرام سے۔''

اس حدیث میں موجود لفظ ((کثیر)) سے یہ استفادہ کیا جا سکتا ہے کہ تھوڑے لوگ اس چیز کا حکم جاننے والے بھی ہیں اور وہ مجتہد یا ان میں سے بعض ہیں۔

کہا گیا ہے کہ شبہات وہ ہیں جن میں علما کا اختلاف ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قسم مکروہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مطلق طور پر مباح ہے۔ مگر یہ سب اقوال مدفوع و مردود ہیں۔ ہمارے شیخ اور برکت علامہ الربانی محمد بن علی الشوکانی رحمہ اللہ نے شبہات کی تفسیر میں یہاں ذکر ہونے والے اقوال کے رد کو اور ان کی ترجیح کے بیان کو ایک مستقل تالیف میں واضح کیا ہے جس میں انھوں نے اس حدیث پر کلام کو جمع کیا ہے اور اس کا نام رکھا ہے: "تنبيه الأعلام على تفسير المشتبهات بين الحلال والحرام"

جب یہ معلوم ہو گیا کہ مشتبہات سے مراد وہ چیز ہے جس کے حلال یا حرام ہونے کی دلیل واضح نہ ہو یا اس کے حلال و حرام ہونے کی دلیل ایک دوسرے کے ساتھ متعارض ہو جائے تو جان لینا چاہیے کہ شارع علیہ السلام نے اس حدیث میں یہ بیان کیا ہے کہ مومنوں کی شان یہ ہے کہ وہ مشتبہ چیز پر توقف کرتے ہیں، اس سے تجاوز نہیں کرتے اور اس میں ملوث ہونے کو ترک کر دیتے ہیں، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے مستفاد ہو رہا ہے: ((والمومنون وقافون عند الشبهات))۔ بخاری و مسلم کی ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

((فَمَنْ تَرَكَ مَا شُبِّهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ كَانَ لِمَا اسْتَبَانَ أَتْرَكَ، وَمَنِ اجْتَرَأَ عَلَى مَا يَشُكُّ فِيهِ مِنَ الْإِثْمِ أَوْشَكَ أَنْ يُّوَاقِعَ))[1]

''تو جس نے اس چیز کو ترک کر دیا جس میں گناہ کا شبہہ ہو تو وہ اس چیز کو بدرجۂ اولیٰ چھوڑ دے گا جس کا گناہ ہونا ظاہر ہو اور جس نے شبہے کی چیز پر جرأت کی تو وہ جلد ہی ایسی بات میں مبتلا ہو سکتا ہے جس کا گناہ ہونا ظاہر ہے۔''

صحیح ابن حبان کی حدیث درج ذیل الفاظ سے مروی ہے:

((اِجْعَلُوْا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْحَرَامِ سُتْرَةً مِنَ الْحَلَالِ، مَنْ فَعَلَ ذٰلِكَ اِسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِيْنِهِ))[2]

''اپنے اور حرام کے درمیان حلال چیز کی کوئی رکاوٹ کھڑی کرو، جس نے ایسا کیا اس نے اپنی عزت اور دین محفوظ کر لیا۔''

جس طرح یہ حدیث شبہات سے اجتناب کرنے پر دلیل ہے، اسی طرح حدیث: ((كل أمر ليس عليه

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٤٦)

[2] صحيح ابن حبان (٣٨٠/١٢)

أمرنا فھو رد» ان کے رد پر دلیل ہے، کیوں کہ رسولِ خدا ﷺ کا حکم ان شبہات کو ترک کرنے اور ان پر توقف کرنے کا ہے، اسی طرح یہ حدیث:

«دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلىٰ مَا لَا يُرِيبُكَ» (أخرجه الترمذي والحاكم وابن حبان وصححوه جميعا) ①

''شبہے والی چیز کو چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرو جس میں شبہہ نہیں ہے۔''

ان (شبہات) سے اجتناب کرنے کی دلیل ہے۔ ایسے ہی درج ذیل حدیث:

«اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُوْنَ» (أخرجه أحمد وأبو يعلىٰ والطبراني وأبو نعيم) ②

''اپنے دل سے پوچھو اگر چہ تجھے فتوی دینے والے فتوی دیں۔''

نیز یہ مشہور ومعروف حدیث:

«اَلْإِثْمُ مَا حَاكَ فِيْ صَدْرِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ» ③

''گناہ وہ ہے جو تیرے سینے میں کھٹکے اور تو ناپسند کرے کہ لوگوں کو اس کی خبر ہو۔''

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمے کے بعد ولیمے اور کسی کے حج سے واپس آنے وغیرہ پر واقع ہونے والی محفل کے بارے میں سائل کے سوال کا جواب یہ ہوگا کہ اگر یہ چیزیں وہی ہیں جو زمانۂ نبوت کے ثابت شدہ طریقے کے مطابق واقع ہوئی ہیں تو بلاشبہہ یہ حلال ہیں اور اگر یہ اس کے علاوہ کسی صفت پر واقع ہوئی ہیں تو اگر ان کے حلال ہونے کا حکم کسی دوسری دلیل سے واضح ہوتا ہے، جیسے گھوڑوں کی دوڑ، بندوقیں چلانا، علمی وادبی مسائل میں مذاکرہ کرنا، مجالس میں سے کسی مجلس یا مساجد میں سے کسی مسجد میں ذکرِ الٰہی کی خاطر اجتماع کرنا، ایک دوسرے کو حق کی اور صبر کی وصیت کرنا، قرونِ اولیٰ کی ایسی خبریں بیان کرنا جن کے بیان میں کوئی حرج نہ ہو، شعر پڑھنا اور جن کے بارے میں وہ کہے گئے ان کا وصف بیان کرنا اور اس طرح کی دیگر چیزیں، تو یہ اور اس طرح کی دیگر اشیا کہ شریعت کی کلیات و جزئیات سے ماخوذ صحیح دلائل ان کے حلال اور جائز ہونے کے بارے میں وارد ہوئے ہوں اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایسی مجالس و مساجد میں ان کو منعقد کیا ہو، ان پر اجتماع کیا ہو، ان پر علمی مذاکرہ کیا ہو، مواعظِ الٰہی کے ساتھ وعظ کیا ہو، بعض اوقات میں اپنے عرب اسلاف کی جنگ، تکرمات، خطب اور مقالات کا تذکرہ کیا ہو، ان کے اشعار پڑھے ہوں، بلکہ اس طرح کا کام تو خود رسول اللہ ﷺ کی طرف سے واقع ہوا ہے، جس طرح ام زرع کی اس حدیث میں ہے جو بخاری و مسلم میں

---

① صحيح البخاري (٢/٧٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥١٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣٩٧) صحيح الجامع (٣٣٧٧)

② مسند أحمد (٤/٢٢٨) سنن الدارمي (٢/٣٢٠) مسند أبي يعلىٰ (٣/١٦٠، ١٦٢) المعجم الكبير (٢٢/١٤٨) حلية الأولياء (٢/٢٤، ٦/٢٥٥) یہ روایت ضعیف ہے۔

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٥٣)

بیان ہوئی ہے کہ آپ ﷺ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا:

«أَنَا لَكِ كَأَبِي زَرْعٍ لِأُمِّ زَرْعٍ» [1]

''میں تیرے لیے ویسا ہی ہوں جیسے ابو زرع ام زرع کے لیے ہے۔''

اسی طرح امہات المومنین کا اکٹھا ہونا اور بہت سی عورتوں کا ان کے پاس اجتماع کرنا اور ان حوادث اور واقعات کا ذکر کرنا جو کسی ثبوت کے ساتھ پیوستہ ہیں، جیسے اس شعر کو پڑھنے والی عورت کی حدیث میں ہے:

ویوم الوشاح من تعاجیب ربنا ألا إنه من بلدة الکفر أنجاني [2]

''ہار کا دن میرے رب کے عجائب (کاموں) سے ہے، خبردار اس دن نے مجھ کو کفر سے نجات دی۔''

یہ عورت اکثر ازواجِ مطہرات کے پاس آتی اور بار بار یہ شعر پڑھا کرتی اور اپنے معاملے کا ذکر کیا کرتی، جیسا کہ بخاری و مسلم میں ہے۔ اسی طرح حسان رضی اللہ عنہ مسجدِ نبوی شریف میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اپنے اشعار سنایا کرتے تھے۔ جب عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر ان اشعار کا انکار کیا تو انھوں نے جواب دیا:

« قَدْ كُنْتُ أُنْشِدُهُ وَفِيهِ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ » [3]

''بلاشبہ میں اس (مسجد) میں شعر پڑھا کرتا تھا اور اس میں وہ عظیم ہستی موجود تھی جو آپ سے کہیں زیادہ افضل تھی۔''

بہر حال اس مسئلے میں اتنی بسط و تفصیل ہے کہ اس پر کافی زیادہ لکھا جا سکتا ہے اور سنتِ مطہرہ کا ہر عالم اس کو جانتا ہے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جو اس جنس سے اس طرح کی ہو جس کی حلت دلائل سے معلوم ہو، وہ صاف طور پر حلال ہے۔ کسی مسلمان کے لیے اس کے انکار کا یارا نہیں ہے اور اس کے بدعت اور گمراہی ہونے کا قول جائز نہیں ہے۔ ہاں! اگر اس قسم کے اجتماع میں منکرات میں سے کوئی چیز شامل ہو جائے، جیسے گویوں کی آواز اور خود ساختہ سروں کے ساتھ اشعار پڑھنا اور اس چیز کا ذکر کرنا جس کا ذکر جائز نہیں ہے، جیسے نافرمانیوں کی رغبت دلانا، حرام جگہوں کی طرف سرگرم کرنا، حدود اللہ کو پھلانگنے کی رغبت دلانا، لچر باتوں کے ساتھ عزتیں پامال کرنا، غیبت کے ساتھ مسلمانوں کی عزتیں خراب کرنا اور ان کے درمیان چغلیاں کھانا، چنانچہ اس طرح کی مجالس و محافل جو شرعی محرمات پر مشتمل ہوں، حرام ہیں اور ان میں بیٹھنا نافرمانی ہے، کیوں کہ وہ ایسی قسم سے تعلق رکھتی ہیں جو واضح طور پر حرام ہے۔ جو شخص ان میں کوئی مشتبہ چیز دیکھے اس پر اس کا انکار کرنا واجب ہے۔

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٨٩٣) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٤٤٨)

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٣٦٢٣)

[3] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٣٠٤٠) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٤٨٥)

پھر اگر ان مجالس و اجتماعات میں، جن کا نام ولائم، اعراس، تعزیہ میت، تسلیۂ محزون ملاقاتِ قادمِ غائب اور زیارت مستحق الزیارت ہے، کوئی ایسی چیز واقع ہو جس کا حلال و حرام ہونا واضح نہ ہو۔ چنانچہ وہ مشتبہ امور سے ہیں، جب کہ مومن تو شبہے والی چیزوں میں توقف کرنے والے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسی مجالس سے کنارہ کشی کرنا مومنوں کی شان ہے اور دین سے تمسک کرنے والوں کی عادت ہے۔ ایسی مشتبہ مجالس و محافل کو ترک کرنے والا اپنی عزت اور دین کو بچانے والا ہوگا۔

رہا وہ شخص جو ان مجالس میں ملوث ہوا اور ان مجالس میں بیٹھنے والوں کے ساتھ جا بیٹھا، تو وہ چراگاہ (گناہوں) کے اردگرد منڈلانے والا، اس کے کناروں میں چرانے والا ہے، عن قریب وہ ان میں ملوث ہو جائے گا۔ نیز اس شخص نے مشکوک و مشتبہ چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کی طرف رجوع نہ کیا۔ نیز اس امر میں داخل ہوا جس پر رسول اللہ ﷺ کا امر نہیں ہے، لہٰذا اس کا فعل اسی پر مردود ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا حکم تو مشتبہات پر وقوف کرنا اور ان میں ملوث ہونے سے اجتناب کرنا ہے۔ نیز اس نے گناہ کی اس چیز کو ترک نہ کیا جو اس پر مشتبہ کی گئی، تو قریب ہے کہ وہ ایسی چیز میں ملوث ہو جس کا حرام ہونا روزِ روشن کی طرح واضح ہے۔

مذکورہ بالا اقسام کو جان لینے اور ان امور میں سے ہر ایک کا حکم ثابت ہونے کے بعد مذکورہ بالا اشکال رفع ہو گیا اور امرِ مسطور واضح ہو گیا۔ نیز یہ واضح ہو گیا کہ ان مجالس و محافل میں سے کن چیزوں کو اختیار کرنا جائز ہے اور کن میں ملوث ہونا ناجائز، جس کے کرنے والے کا انکار کیا جائے۔ یہ بھی واضح ہو گیا کہ ان میں سے بدعتِ ضلالت اور بدعتِ مشتبہ کون سی ہے۔

بہر حال یہ بحث آپ کو اس چیز کی طرف دیکھنے سے مستغنی کر دے گی جو فلاں ملک میں واقع ہوئی یا فلاں قوم میں واقع ہوئی یا تجھ سے پہلے کے دور میں واقع ہوئی یا اس سے پہلے بہت سے ادوار میں واقع ہوئی۔ چنانچہ بلاشبہ اس سے احتجاج کرنا صحیح نہیں ہے اور نہ ہی اسے استدلال کی جگہ وارد کرنا درست ہے۔ ہر دور میں ان میں سے ہر اچھی بری چیز واقع ہوتی رہی۔ کوئی منہج شرع پر جاری تھی تو کوئی اس کے غیر پر۔ چنانچہ بہت سے لوگوں کے ان اشیا میں ملوث ہونے کی بنا پر بہت سی منکر اشیا اور گمراہی کی قسم کی بدعات نے غیر مستنکر چیزوں کا روپ دھار لیا اور وہ شرع کے مخالف امور سے شمار نہیں ہوتی تھیں اور نہ ہی وہ مشتبہ سمجھی جاتی تھیں جن پر مومنوں کو توقف کرنے کا حکم ہے۔

جس شخص نے تاریخی کتب کا مطالعہ کیا اسے عجیب و غریب خبریں معلوم ہوئیں۔ بہت سی ایسی منکرات جو شریعت میں لازمی طور پر حرام تھیں، وہ کسی جماعت اور قوم کے ہاں منکر کے بجائے معروف بن گئیں۔ حتی کہ جس شخص نے انکار کیا، اس کا انکار منکر شمار ہوا۔ ان مشکل مقامات میں ثابت قدم اور مضبوط رہنا صرف اسی شخص کے لیے ممکن

ہے جو اللہ کے دین میں بہت ٹھوس اور مضبوط ہو۔ اللہ کے دشمنوں کے مقابلے میں بہت غیرت مند اور طاقت ور ہو۔ حق میں اچھی خاصی بصیرت رکھتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے بیان کرنے کا جو عہد لیا ہے جو کتاب دیے گئے، ان کے متعلق اس کا تصور درست ہو۔ نیز وہ اللہ عزوجل کے درج ذیل فرمان کے مفہوم کو خوب اچھی طرح جانتا ہو:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ ﴾ [آل عمران: ۱۸۷]

''اور جب اللہ نے ان لوگوں سے عہد لیا جنھیں کتاب دی گئی تھی کہ تم اسے لوگوں کے سامنے ضرور بیان کرو گے اور اسے ہرگز نہیں چھپاؤ گے۔''

اسی طرح اس ارشاد کو سمجھتا ہو:

﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ أُولٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ﴾ [البقرة: ۱۵۹]

''بے شک جو لوگ ہمارے نازل کردہ صریح دلائل اور ہدایت کی باتوں کو چھپاتے ہیں اس کے بعد کہ ہم نے لوگوں کے لیے ان کو کتاب میں کھول کر بیان کر دیا ہے، وہی لوگ ہیں جن پر اللہ لعنت کرتا ہے اور سب لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں۔''

انتهٰى ما أفاده الشوكاني ﷫ والله سبحانه نسأل أن يبصرنا بطريق الهداية ويعصمنا عن زلق الغواية فلا خير إلا خير الأخيرة ولا إله غيره۔[1]



[1] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (۱۱/۵۷۱۷۔۵۷۲۵)

130

ردع الإنسان عن تصاویر الحیوان

(جاندار کی تصاویر بنانے کی ممانعت)

سوال تصویر بنانے کی ممانعت درجۂ صحت کو پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس نہی کے ثابت ہو جانے پر اس کو نہیِ تحریم پر محمول کیا جائے گا یا نہیِ کراہت پر؟ ان دو قسموں میں سے کسی ایک چیز پر محمول کرنے کے بعد، مذکورہ بالا نہی بعض اشیا کی تصاویر بنانے سے ہوگی یا تمام اشیا سے؟ کیا اس پر انکار واجب ہے یا نہیں؟ کیوں کہ یہ دور جس میں سے ہم گزر رہے ہیں اس میں تصویر اس حد تک عام ہو چکی ہے کہ لباس، مشروبات، ماکولات، مکانات اور سواریوں میں سے کوئی چیز بھی ایسی نہیں بچی ہے جس پر کسی انسان یا حیوان کی تصویر نہ ہو؟

جواب یہ سوال چار مسائل پر مشتمل ہے:

پہلا مسئلہ:

تصویر کی ممانعت ثابت ہے یا نہیں؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں رسول اللہ ﷺ سے ایک ایسی چیز ثابت ہے جو بہت سخت ممانعت اور اس کی حرمت پر بہت سخت دلالت کرنے والی ہے اور وہ ہے مصورین کو آگ کی وعید سنانا۔ چنانچہ بخاری و مسلم وغیرہ بڑی بڑی احادیث کی کتابوں کے مولفین نے اس حدیث کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ: كُلُّ مُصَوِّرٍ فِيْ النَّارِ، يُجْعَلُ لَهُ بِكُلِّ صُوْرَةٍ صَوَّرَهَا نَفْساً يُعَذِّبُهُ فِيْ جَهَنَّمَ، فَإِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِلًا فَاجْعَلِ الشَّجَرَ وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ »[1]

"میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ہر مصور آگ میں (جانے والا) ہے۔ اس نے جو بھی تصویر بنائی ہوگی اسے جان عطا کی جائے گی اور وہ اس (مصور) کو جہنم میں عذاب دے گی، (عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا) اگر تمھیں ضرور ہی تصویر بنانی ہے تو پھر درخت یا ایسی چیز کی بناؤ جس میں روح نہ ہو۔"

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۲۱۱۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۱۱۰)

بخاری ومسلم وغیرہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اَلَّذِيْنَ يُصَوِّرُوْنَ هٰذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ: أَحْيُوْا مَا خَلَقْتُمْ»①

''جو لوگ یہ تصویریں بناتے ہیں ان کو روزِ قیامت عذاب دیا جائے گا، انھیں کہا جائے گا، تم نے جو تخلیق کیا اسے زندہ کرو۔''

نیز بخاری ومسلم وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«قَدِمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَقَدْ سَتَرْتُ سَهْوَةً بِقِرَامٍ فِيْهِ تَمَاثِيْلُ، فَلَمَّا رَاٰهُ هَتَكَهُ وَتَلَوَّنَ وَجْهُهُ وَقَالَ: يَا عَائِشَةُ! أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً يَّوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِيْنَ يُضَاهِئُوْنَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی، قَالَتْ: فَقَطَعْنَاهُ فَجَعَلْنَا مِنْهُ وِسَادَةً أَوْ وِسَادَتَيْنِ»②

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے واپس تشریف لائے تو میں نے گھر کے دریچے میں ایسا پردہ لٹکا رکھا تھا جس پر تصویریں تھیں، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھا تو اسے پھاڑ ڈالا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے مبارک کا رنگ بدل گیا اور فرمایا: اے عائشہ! روزِ قیامت ان لوگوں کو سب سے زیادہ سخت عذاب دیا جائے گا جو اللہ کی تخلیق میں اللہ سے مشابہت کرتے ہیں، چنانچہ ہم نے اسے پھاڑا اور اس کے ایک یا دو تکیے بنا لیے۔''

امام بخاری، ترمذی اور نسائی رحمہم اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَنْ صَوَّرَ صُوْرَةً عَذَّبَهُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتّٰى يَنْفُخَ فِيْهَا الرُّوْحَ وَمَا هُوَ بِنَافِخٍ»③

''جس نے کوئی تصویر بنائی، روزِ قیامت اللہ تعالیٰ اس کے بدلے اسے عذاب دے گا حتی کہ (اسے مکلّف بنایا جائے گا کہ) وہ اس میں روح پھونکے اور وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔''

ان احادیث میں یہ صراحت ہے کہ مصورین کو جہنم کی آگ کے ذریعے عذاب دیا جائے گا اور یہ تصویر بنانے کے حرام ہونے پر سب سے بڑی دلیل ہے، کیوں کہ وہی چیز آگ کے عذاب کا موجب ہوتی ہے جو شرعاً حرام ہو۔ نیز ان دلائل میں محض نہی سے بھی حرمت کی دلیل پائی جاتی ہے، کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہی اپنے حقیقی معنی، یعنی تحریم، سے اپنے مجازی معنی، یعنی کراہتِ تنزیہی کی طرف اس قرینے کی بنا پر پھیر دی جاتی ہے جو قرینہ اس کو پھیرنے کا موجب ہوتا ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت شدہ ہے۔ برخلاف آگ کے ذریعے وعید کے، کیوں کہ یہ حرمت پر اسی

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٧١١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٨)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٧)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٥١) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣٥٩)

طرح سے دلالت کرتی ہے کہ اس حرمت سے پھیرنے والا کوئی قرینۂ صارفہ یہاں پر موجود نہیں ہے۔ لہٰذا وہ کام جس پر آگ کی وعید سنائی گئی ہو، وہ حرمت سے خارج نہیں ہوتا، جب تک کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے جو اس کے حکم کے منسوخ ہونے اور اس کے اٹھ جانے پر دلالت کرتی ہو۔

تصویر کی قباحت پر دلالت کرنے والے من جملہ دلائل میں سے کچھ مزید احادیث بھی موجود ہیں۔ جن میں سے ایک حدیث یہ ہے کہ اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں تصویریں ہوں۔ ان میں وہ احادیث بھی ہیں جن میں یہ صراحت پائی جاتی ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے ان تصویروں کا حلیہ بگاڑ دیا تھا۔ ان میں وہ احادیث بھی ہیں جو ان تصویروں کے قبیح ہونے کی تاکید کرتی ہیں۔ چنانچہ امام احمد، ابو داود اور ترمذی رحمہم اللہ نے اسے صحیح کہتے ہوئے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: إِنِّي أَتَيْتُكَ اللَّيْلَةَ، فَلَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَدْخُلَ الْبَيْتَ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ فِي الْبَيْتِ تِمْثَالُ رَجُلٍ، وَكَانَ فِي الْبَيْتِ قِرَامُ سِتْرٍ، فِيهِ تَمَاثِيلُ، وَكَانَ فِي الْبَيْتِ كَلْبٌ، فَمُرْ بِرَأْسِ التِّمْثَالِ الَّذِي فِي بَابِ الْبَيْتِ يُقْطَعُ، يَصِيرُ كَهَيْئَةِ الشَّجَرَةِ، وَمُرْ بِالسِّتْرِ فَلْيُقْطَعْ فَلْيُجْعَلْ مِنْهُ وِسَادَتَيْنِ مُنْتَبِذَتَيْنِ تُوطَيَانِ، وَفِي لَفْظٍ فَيُجْعَلَ وِسَادَتَيْنِ تُوطَيَانِ وَمُرْ بِالْكَلْبِ يُخْرَجُ فَفَعَلَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ، وَإِذَا الْكَلْبُ جِرْوٌ كَانَ لِلْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ رضي الله عنهما»[1]

”جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے تو انھوں نے کہا: یقیناً میں گذشتہ رات آپ کے پاس آیا تھا، مجھے اس گھر میں داخل ہونے سے نہیں روکا جس گھر میں آپ تھے، مگر اس چیز نے کہ اس میں ایک آدمی کی مورتی تھی اور گھر میں ایک پردہ تھا جس پر مورتیاں تھیں اور گھر میں ایک کتا بھی تھا، لہٰذا گھر کے دروازے پر جو مورتی ہے اُس کا سر قطع کرنے کا حکم فرمائیں تو وہ درخت کی طرح ہو جائے گی اور پردے کے متعلق حکم فرمائیں کہ اسے کاٹ کر دو تکیے بنا لیں جو پھینکے اور روندے جائیں، ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ اس کے دو تکیے بنائے جائیں، جن کو روندا جائے، جب کہ کتے کے متعلق حکم فرمائیں کہ اسے باہر نکال دیا جائے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا۔ کتے کو دیکھا گیا کہ وہ ایک پلا تھا جو حسن و حسین رضی اللہ عنہما نے رکھا ہوا تھا۔“

امام بخاری، احمد اور ابو داود رحمہم اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بیان کی ہے:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٠٦) مسند أحمد (٣٠٥/٢)

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا فِيهِ تَصَالِيبُ إِلَّا نَقَضَهُ»[1]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ گھر میں کوئی بھی چیز دیکھتے جس پر (تصویریں یا) صلیب کا نشان ہوتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے۔''

امام بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابو داود اور ابن ماجہ رحمہم اللہ نے ابوطلحہ انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ وَلَا تَمَاثِيلُ»[2]

''جس گھر میں کتا اور تصویریں ہوں اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔''

امام ابو داود اور نسائی رحمہما اللہ نے علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتاً فِيهُ صُورَةٌ وَلَا جُنُبٌ وَلَا كَلْبٌ»[3]

''اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر، جنبی اور کتا ہو۔''

اس روایت کی اسناد میں عبداللہ بن نجی راوی ضعیف ہے۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے سفینہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے:

«دَعَا عَلِيٌّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ إِلىٰ طَعَامٍ صَنَعَهُ فَجَاءَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلىٰ عَضَادَتَيِ الْبَابِ فَرَأَى الْقِرَامَ قَدْ ضُرِبَ بِهِ فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ فَرَجَعَ فَقِيلَ لَهُ فِي ذٰلِكَ: فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَّدْخُلَ بَيْتاً مُزَوَّقاً»[4]

''علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو ایک کھانے پر مدعو کیا جو انھوں نے تیار کیا تھا، پس آپ ﷺ تشریف لائے اور دروازے کی چھوکھٹ پر ہاتھ رکھا، آپ ﷺ کو گھر میں ایک طرف ایک باریک پردہ نظر آیا تو آپ ﷺ واپس لوٹ گئے، آپ ﷺ سے اس سلسلے میں بات کی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: کسی مزین گھر میں داخل ہونا کسی نبی کی شان کے لائق نہیں ہے۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«لَمَّا رَأَى النَّبِيُّ ﷺ الصُّوَرَ فِي الْبَيْتِ لَمْ يَدْخُلْ حَتّٰى أَمَرَ بِهَا فَمُحِيَتْ، وَرَأىٰ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٠٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٥١) مسند أحمد (٥٢/٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٥٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٠٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢٨٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٤٩)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٦١) یہ روایت عبداللہ بن نجی راوی کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٧٥٥)

صُورَةَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ بِأَيْدِيهِمَا الْأَزْلَامُ، فَقَالَ: قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ، وَاللّٰهِ إِنِ اسْتَقْسَمَا بِالْأَزْلَامِ قَطُّ» [1]

''جب نبی مکرم ﷺ نے بیت اللہ میں تصویریں دیکھیں تو آپ ﷺ اس میں داخل نہ ہوئے، یہاں تک کہ حکم دیا تو ان کو ختم کر دیا گیا، آپ ﷺ نے ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کی تصویر بھی دیکھی جن کے ہاتھوں میں (قسمت آزمائی کے) تیر تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کرے! اللہ کی قسم! ان دونوں نے کبھی تیروں کے ساتھ قسمت آزمائی نہیں کی۔''

امام ابو داود رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے:

«أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ أَتىٰ فَاطِمَةَ رضی اللہ عنہا فَوَجَدَ عَلىٰ بَابِهَا سِتْراً فَلَمْ يَدْخُلْ، قَالَ: وَقَلَّ مَا كَانَ يَدْخُلُ إِلَّا بَدَأَ بِهَا فَجَاءَ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ فَرآهَا مُهْتَمَّةً فَقَالَ: مَالَكِ؟ قَالَتْ: جَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمْ يَدْخُلْ، فَأَتَاهُ عَلِيٌّ فَقَالَ: يَارَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ فَاطِمَةَ اِشْتَدَّ عَلَيْهَا أَنَّكَ جِئْتَهَا فَلَمْ تَدْخُلْ عَلَيْهَا فَقَالَ: وَمَا أَنَا وَالدُّنْيَا وَالرَّقْمُ، فَذَهَبَ إِلىٰ فَاطِمَةَ فَأَخْبَرَهَا بِقَوْلِ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ: قُلْ لِرَسُولِ اللّٰهِ ﷺ مَا يَأْمُرُنِي بِهِ؟ قَالَ: قُلْ لَهَا فَلْتُرْسِلْ بِهِ إِلىٰ بَنِي فُلَانٍ وَفِي رِوَايَةٍ كَانَ سِتْراً مَوْشِياً» [2]

''بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے ہاں تشریف لے گئے، ان کے دروازے پر پردہ دیکھا تو آپ ﷺ اندر داخل نہ ہوئے۔ (عبداللہ رضی اللہ عنہ نے) کہا: بہت کم ایسے ہوتا ہے کہ آپ ﷺ گھر جائیں (اور ان کے ہاں نہ جائیں) اور پھر ان کے ہاں سے ابتدا کرتے، علی رضی اللہ عنہ آئے تو فاطمہ رضی اللہ عنہا کو دیکھا کہ وہ غمگین ہیں، پوچھا کہ تمھیں کیا ہوا ہے؟ انھوں نے کہا: نبی مکرم ﷺ آئے تھے مگر اندر داخل نہیں ہوئے، چنانچہ علی رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کی خدمت میں پہنچے اور کہا: اے اللہ کے رسول! فاطمہ کو یہ بات بڑی گراں گزری ہے کہ آپ ﷺ اس کے ہاں گئے مگر اندر داخل نہیں ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: میں کیا اور دنیا اور نقش دار پردے کیا؟ (مجھے دنیا سے کیا سروکار اور میرا ان سے کیا واسطہ؟) چنانچہ وہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئے اور انھیں رسول اللہ ﷺ کی بات بتلائی، پس انھوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے پوچھیں کہ میرے لیے کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اسے کہو کہ اسے بنو فلاں کے پاس بھیج دے۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ پردہ نقش دار تھا۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٧٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٧١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٠)

اس بنا پر یہ حدیث وہی سفینہ رضی اللہ عنہ والی حدیث ہے جو پہلے گزر چکی ہے اور یہ ان احادیث سے ہے جو مصور کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، بلکہ وہ ان احادیث میں سے ہے جو پردوں اور زینت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ ان احادیث کو بیان کرنے والوں میں سے بعض نے ان کو تصویر کے باب میں بیان کیا ہے اور بعض نے پردوں کے باب میں۔

امام ابو داود رحمہ اللہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث بیان کی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضی اللہ عنہ زَمَنَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِالْبَطْحَاءِ أَنْ يَأْتِيَ الْكَعْبَةَ فَيَمْحُوكُلَّ صُورَةٍ فِيهَا فَلَمْ يَدْخُلْهَا النَّبِيُّ ﷺ حَتّٰى مُحِيَتْ كُلُّ صُورَةٍ فِيهَا»[1]

''بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو فتح مکہ کے موقعے پر حکم دیا، جب کہ آپ ﷺ وادیِ بطحا میں ٹھہرے ہوئے تھے کہ وہ کعبہ میں جائیں اور اس میں موجود سب تصویروں کو مٹا ڈالیں، چنانچہ نبی مکرم ﷺ ان تصویروں کو مٹا دیے جانے تک کعبہ میں داخل نہیں ہوئے تھے۔''

امام مسلم، ابو داود اور نسائی رحمہم اللہ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّ جِبْرِيلَ وَعَدَنِي أَنْ يَلْقَانِي اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَلْقَنِي، فَلَمَّا لَقِيَهُ جِبْرِيلُ، قَالَ: إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ»[2]

''تحقیق جبریل علیہ السلام نے آج رات مجھ سے ملاقات کرنے کا وعدہ کیا تھا، مگر وہ ملاقات کو نہ آئے، پھر جب جبریل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا: بے شک ہم اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جہاں کتا یا تصویر ہو۔''

اس موضوع سے متعلق احادیث بہت زیادہ ہیں۔ اگر ان سب کی جگہ صرف وہی احادیث ہوتیں جو مصورین کی مذمت کرتی، ان پر لعنت بھیجتی ہیں اور اس شخص کی مذمت کرتی ہیں جو اللہ کی مخلوق کی طرح مخلوق بناتا ہے، تو یہی کافی ہوتیں۔ یہاں پر مقصود سائل کے مطلوب پر استدلال کرنا ہے، لہٰذا اس کے لیے مذکورہ بالا کچھ احادیث ہی بیان کر دینا کافی و وافی ہے۔

دوسرا مسئلہ:

تصاویر سے ممانعت کے صحیح ثابت ہونے کے بعد اس کو تصاویر کی حرمت پر محمول کیا جائے گا یا کراہت پر؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصورین کو آگ کا عذاب دینے پر دلالت کرنے والے دلائل سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢٨٣)

تصاویر کی نہی، نہی تحریمی ہے۔ مذکورہ بالا دلائل سے بڑھ کر اور کون سے دلائل ہو سکتے ہیں جو نہی تحریمی پر دلالت کرتے ہوں۔ چنانچہ جاندار چیزوں (انسان اور حیوان) کی تصاویر بنانا حرام ٹھہرا۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ شارع علیہ السلام نے تصویر بنانے والے کو آگ کے عذاب کی وعید سنائی ہے اور ہر وہ کام جس پر شارع علیہ السلام نے آگ کے عذاب کی وعید سنائی ہو اس کام کا کرنے والا حرام کام کرنے والا ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ مصور حرام کام کا مرتکب ہے۔ جہاں تک صغرے کا تعلق ہے تو اس کا ثبوت مذکورہ بالا صحیح احادیث کے ساتھ ہوتا ہے۔ رہا کبریٰ تو اس شریعتِ اسلامیہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مندوب کا ترک یا مکروہ تنزیہی پر عمل یا مباح پر عمل یا مباح کا ترک آگ کو واجب کرنے والا نہیں ہے اور باقی تو صرف حرام کا ارتکاب کرنا یا واجب کو ترک کرنا ہی رہ جاتا ہے اور تصاویر بنانا حرام فعل ہے، لہٰذا تصویر حرام ٹھہری۔

تیسرا مسئلہ:

بعض اشیا کی تصاویر بنانا حرام ہے یا سب کی؟ چنانچہ گذشتہ دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تصاویر کی ممانعت صرف حیوانات کی تصاویر کے ساتھ مختص ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی متفق علیہ حدیث میں یہ الفاظ بیان ہو چکے ہیں:

«فَإِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِلًا فَاجْعَلِ الشَّجَرَ وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ»[1]

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمادات میں سے غیر جاندار اشیا کی تصاویر بنانا جائز ہے، جیسے پہاڑوں، وادیوں، آسمانوں، زمینوں اور درختوں کی تصاویر ہیں۔ نیز عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی یہ حدیث: «أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ»[2] بھی اسی چیز کا فائدہ دیتی ہے، کہ یہ نہی حیوانات کی تصاویر کے ساتھ خاص ہے، کیوں کہ مصورین کو اپنی بنائی ہوئی تصاویر کو زندہ کرنے کا حکم اور ان میں روح ڈالنے کا مکلّف اسی وقت ٹھہرایا جاسکتا ہے جب وہ تصاویر حیوانات کی ہوں نہ کہ جمادات کی۔ اس کی مثال عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ایک دوسری حدیث میں بھی گزر چکی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

«مَنْ صَوَّرَ صُورَةً عَذَّبَهُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتّٰى يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَمَا هُوَ بِنَافِخٍ»[3]

''جس نے کوئی تصویر بنائی، روزِ قیامت اللہ تعالیٰ اس کے بدلے اسے عذاب دے گا حتی کہ (اسے مکلّف بنایا جائے گا کہ) وہ اس میں روح پھونکے اور وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١١٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١١٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦١٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٥١) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣٥٩)

چوتھا مسئلہ:

یہ کہ تصاویر کا انکار واجب ہے یا نہیں؟ پس کتابِ عزیز اور سنتِ مطہرہ کے دلائل کے ساتھ یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ منکر کا انکار کرنا سب سے بڑا واجب ہے، بلکہ سنتِ مطہرہ تو یہاں تک صراحت کرتی ہے کہ یہ انکار دین کا سب سے بڑا قاعدہ، شرعِ مبین کی سب سے قوی بنیاد اور اسلام کا ایک مضبوط رکن ہے۔ یہ امت جب تک نیکی کا حکم دیتی اور برائی سے منع کرتی رہے گی، تب تک یہ خیر و بھلائی پر رہے گی، مگر جب یہ اس کے ترک کی مرتکب ہو گی تو اس پر عذاب نازل ہو گا۔ پھر یہ کہ مسلمانوں کے درمیان نیکی کا حکم دینے اور برائی سے منع کرنے کے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگرچہ اس کی بعض تفاصیل و شروط میں اختلاف پایا جاتا ہے اور وہ کون سی قسم ہے جس کے وجوب پر اور اس کے ترک کی تحریم پر انھوں نے اجماع نہ کیا ہو؟ حالانکہ قرآن مجید نے کئی جگہوں میں اس کی صراحت کی ہے۔ رہا اس موضوع سے متعلق سنتِ مطہرہ میں وارد ہونے والا مواد تو اگر سارے مواد کو جمع کیا جائے تو یہ ایک بہت بڑی کتاب کی شکل اختیار کر جائے۔

چنانچہ پہلے یہ گزر چکا کہ حیوانات کی تصویر بنانا حرام ہے۔ نیکی کا حکم دینے اور برائی سے منع کرنے کے دلائل کے ساتھ یہ ثابت ہو چکا کہ ہر حرام کا انکار کرنا واجب ہے۔ تصویر بنانا حرام اور منکر ہے، اور ہر منکر کا انکار کرنا واجب ہے، لہٰذا تصویر کا انکار کرنا بھی واجب ہے۔ ان مقدمات کے دلائل گذشتہ صفحات میں بیان ہو چکے ہیں، ان کو یہاں پر دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ شرعی دلائل کو سمجھنے والا کوئی شخص اس مسئلے میں شک نہیں کر سکتا۔

یہاں پر ایک قابلِ توجہ بحث باقی ہے جس کے بارے میں اکثر سوال ہوتا ہے اور اس پر اشکال کھڑا کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا تصویر کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ کامل حیوان کی تصویر ہو۔ مستقل ہو یا بنی ہوئی یا مختلف مواد سے بنی ہوئی نہ کہ چھپی ہوئی۔ جہاں تک ظاہری دلائل کا تعلق ہے تو اس میں پوری تصویر ہی کا اعتبار ہے کیوں کہ ان دلائل میں حرمت اور وعید اور مصورین پر لعنت حیوانات کی تصویر کی وجہ سے کی گئی ہے۔ جس کا حقیقی معنی یہی ہے کہ مذکورہ تصویر سے مراد کامل حیوان کی تصویر ہے، کیوں کہ حیوان کے کسی حصے کی تصویر بنائی جائے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ حیوان کی تصویر بنائی گئی ہے، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس کے کسی حصے کی تصویر بنائی گئی ہے، تصویر بنانے پر جو وعید وارد ہوئی ہے وہ (پورے) حیوان (کی تصویر بنانے) پر ہے۔

مگر یہاں پر ایک چیز کا اعتبار کرنا لازمی ہے جس کا اہلِ علم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی ایسی تصویر بنائی جائے جو بعض ان اعضا سے خالی ہو جن کے بغیر وہ حیوان زندہ رہ سکتا ہے، جیسے دونوں آنکھیں، دونوں کان اور اس طرح کے دیگر اعضا اور خارج میں اس کا وجود پایا جا سکتا ہے، تو یہ تصویر، تو بعض اعضا کے ناقص ہونے

کے باوجود پورے حیوان کی تصویر شمار ہوگی، کیوں کہ یہ خارج میں موجود حیوانات میں سے ایک حیوان کی شکل پر ہے۔ چنانچہ حیوانات کے افراد میں سے ہر فرد میں یہی نوع معتبر ہے جس کی تصویر بنانے کا مصور نے قصد کیا ہے، کیوں کہ اگر وہ اس لنگور کی تصویر کے قصد سے انسان کی نصف شکل بنائے، جس لنگور کے بارے میں بہت سے مورخین اس کے قائل ہیں کہ اس کا نصف انسانی شکل ہے، تو خارج میں اس حیوان کے وجود کو فرض کرنے کی بنا پر یہ تصویر حرام ہوگی۔ لہٰذا باقی تصویروں کو بھی اس پر قیاس کریں۔

جہاں تک تصویر کے حرام ہونے کے لیے اس کے ٹھوس جسم والی یا بُنی ہوئی یا ملحم غیر مطبوع ہونے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ابوطلحہ سے گذشتہ حدیث کے راوی زید بن خالد کی بیان کردہ حدیث سے انھوں نے استدلال کیا ہے:

((أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ فِيْ مَرَضِهِ بُسْرُ بْنُ سَعِيْدٍ يَعُوْدُهُ فَإِذَا عَلٰى بَابِهِ سِتْرٌ فِيْهِ صُوْرَةٌ قَالَ بُسْرٌ: فَقُلْتُ لِعُبَيْدِ اللّٰهِ رَبِيْبِ مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَلَمْ يُخْبِرْنَا زَيْدٌ عَنِ الصُّوَرِ يَوْمَ الْأَوَّلِ؟ فَقَالَ: عَبَيْدُ اللّٰهِ: أَلَمْ تَسْمَعْهُ حِيْنَ قَالَ: إِلَّا رَقْماً فِيْ ثَوْبٍ)) [1] (هكذا في سنن أبي داود)

"بسر بن سعید اس (اپنے شیخ زید بن خالد) کی بیماری کے دوران میں ان کی عیادت کو گئے تو دیکھا کہ ان کے دروازے پر پردہ ہے اور اس میں تصویر تھی، بسر نے کہا: میں نے عبیداللہ سے کہا: جو ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا کے پروردہ تھے، بھلا زید نے گذشتہ دن تصویروں کے متعلق حدیث بیان نہیں کی تھی؟ تو عبیداللہ نے کہا: تو کیا تم نے سنا نہیں تھا جب کہ انھوں نے کہا تھا: الا یہ کہ کسی کپڑے پر کوئی نقش و نگار ہو۔"

مذکورہ بالا حدیث ابوطلحہ رضی اللہ عنہ سے مروی گذشتہ حدیث کا حصہ ہے جسے ان (ابو داود) کے علاوہ (محدثین) نے بھی بیان کیا ہے، لیکن یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس حدیث کا زید بن خالد رحمہ اللہ کے ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مرفوعاً مروی ہونا درجہ صحت کو پہنچتا ہے۔ جب یہ حدیث صحیح ثابت ہو چکی، تو یہ سابقہ حدیث جیسی احادیث کے معارض ہوگی جو درج ذیل ہے:

((أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ أَمَرَ عُمَرَ يَمْحُوْ كُلَّ صُوْرَةٍ فِيْ الْكَعْبَةِ فَمَحَاهَا)) [2]

"بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ کعبہ میں موجود تمام تصویروں کو مٹا ڈالیں۔"

اب ظاہر ہے کہ مٹایا اسی تصویر کو جاتا ہے جو منقش اور چھپی ہوئی ہوتی ہے۔ اسی طرح کی ایک حدیث وہ ہے جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور پہلے گزر چکی ہے:

((أن النبي ﷺ أمر بالصور التي في البيت فمحيت))

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦١٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٥٦)

وہ صحیح احادیث بھی اس موضوع سے تعلق رکھتی ہیں جن میں تصویروں کے حرام ہونے کی صراحت ہوئی ہے، کیوں کہ ان کا ظاہری مفہوم تمام تصاویر کو شامل ہے، خواہ وہ چھپی ہوئی ہوں یا چھپی ہوئی نہ ہوں۔ چنانچہ ان احادیث کا ان عام دلائل کے موجب پر باقی ہونا واجب ہوگا تا کہ زید بن خالد کے قول کا مرفوع ہونا، اس صحیح وجہ کے ساتھ جس سے وہ حجت بننے کے لائق ہوتی ہے، درجۂ صحت کو پہنچ جائے۔

بالجملہ گذشتہ دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ حیوان کی تصویر بنانا حرام ہے اور تصویر بنانے والے کو آگ کی وعید سنائی گئی ہے اور یہ دلائل اپنے عموم کے ساتھ ہر تصویر کو شامل ہیں، خواہ وہ مومنوں اور کافروں میں سے کسی معین انسان کی ہو یا انسان کے علاوہ دیگر کسی حیوان کی تصویر ہو۔ لہٰذا ابن حجر مکی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''زواجر'' میں تصویر کشی کو من جملہ کبائر کے شمار کیا اور کہا ہے: جاندار چیز کی تصویر بنانا، خواہ احترام کے لیے بنائے یا اہانت کے لیے یا کسی اور طرح سے، مطلق طور پر کبیرہ گناہ ہے، اگرچہ اس کے بعض ظاہر یا مخفی اعضا کاٹ دیے گئے ہوں۔[1] انتھٰی

ابن حجر مکی رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت میں یہ الفاظ ''وہ تصویر احترام کے لیے بنائے یا اہانت کے لیے'' عمومی طور پر تصویر کی ممانعت پر دلالت کرتے ہیں، خواہ وہ انبیا و اولیا کی تصویر ہو یا ان کے دشمنوں کفار و فجار کی تصویر ہو۔ چنانچہ ملتِ اسلامیہ کے علما امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، کیوں کہ ان (انبیا و اولیا) کی تصاویر بنانے سے بہت زیادہ مفاسد جنم لیتے ہیں، جیسے عیسیٰ و مریم علیہما السلام کی تصویر بنانے میں نصاریٰ کی اقتدا۔ بعض اوقات اس تصویر کشی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ ان کی عبادت شروع ہو جاتی ہے، خصوصاً جب علم اور اہلِ علم کی کمی ہو اور جہالت اور جاہلوں کی کثرت ہو۔

یہ سب کچھ اس مفروضے کی بنا پر ہے کہ مصور ٹھیک تصویر بنائے، جبکہ یہ محال ہونے کے زمرے میں آتا ہے، جیسا کہ قواعد معقول میں ثابت ہے جس کو شیخ امين بن حسن الحلواني المدني الحنفي المدرس بالروضة المطهرة عافاه الله نے اپنے رسالے ''السيوف المرهفات على أعناق أهل الشعرات'' میں ذکر کیا ہے: وہ جزئیاتِ محسوسہ جن میں سے صفاتِ نبویہ اور ان کے مشخصاتِ شریفہ مصطفویہ ہیں، تو جزوی لحاظ سے ان کا ادراک اس طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ اشتراک کو صرف اسی وقت قبول کرتا ہے جب اس کا مواد حسی طور پر محسوس ہو، حتی کہ اس کی کیفیت اور اس کے مادی لواحق کا یقین ہو جائے۔ جب تک وہ حس سے غائب ہو، تو اس کا ادراک ممکن نہیں ہے مگر ایسی مشخصاتِ کلیہ کے ساتھ کلی طور پر کہ عقل کثیرین کے درمیان ان کے اشتراک کو جائز قرار دیتی ہے۔ جب معاملہ اس طرح کا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصویر بنائی وہ خطا کار ہوگا۔

[1] الزواجر عن اقتراف الكبائر (۲/۲۹۵)

علمائے حدیث کے ہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ آپ ﷺ کے اوصاف کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث مرفوع کی قسم سے ہیں جن کی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے۔ انھوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی ہے کہ جس نے آپ ﷺ کی مشہور و متواتر صفات کے علاوہ کوئی صفت بیان کی، اس نے کفر کیا۔ چنانچہ مصور دو ایسے خطروں کے درمیان پھنسا ہوا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا ہے: ایک تو یہ ہے کہ وہ صفاتِ متواترہ کے بغیر آپ ﷺ کی صفت بیان کرے اور کفر میں مبتلا ہو جائے اور دوسرا یہ کہ وہ آپ ﷺ کے اس فرمان: ((مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ))[1] کے عموم میں داخل ہو جائے۔ انتھٰی

میں کہتا ہوں: کعبہ مبارکہ میں سیدنا ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام کی تصویر کو مٹانے کے بارے میں منقول احادیث اور ہر تصویر کو ختم کرنے کے بارے میں وارد سنتوں سے احتجاج کرنا اس معقول کے ذریعے استدلال کرنے سے مستغنی کرتا ہے۔ جب شارع علیہ السلام کی نص سے انبیا علیہم السلام کی تصاویر کو مٹانا ثابت شدہ ہے تو رسول اللہ ﷺ کی تصویر کا حکم بھی اسے مٹانا ہی ہے، باوجود اس کے کہ خارج میں آپ ﷺ کی تصویر کا پایا جانا محالات میں سے ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کی صورتِ مبارک کی تشبیہ زمانۂ نبوت میں بنائی نہیں گئی۔ کس کی یہ مجال تھی کہ وہ آپ ﷺ سے متعلق یہ (تصویر بنانے والا) کام کرتا۔ بالفرض اگر کافر اس قسم کا کام کرتے، تو لازمی طور پر آپ ﷺ کو اس کی خبر ہوتی اور آپ ﷺ اسے ختم کرنے کا حکم صادر فرماتے، کیوں کہ آپ ﷺ کی بعثت بت پرستی کو مٹانا، حیوانات کی تراشی ہوئی تصاویر اور بتوں کو ختم کرنے کے لیے تھی، اسی لیے آپ ﷺ نے فتح مکہ کے موقعے پر کعبہ مکرمہ کے اندر بنی ہوئی تصویروں کو بنفسِ نفیس توڑنے اور مٹانے کا کام سرانجام دیا۔

یہاں سے یہ ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح تصویر کا دعویٰ جہاں کہیں بھی ہو اور جس کسی کی طرف سے بھی ہو نرا بہتان اور محض جھوٹ ہے۔ چنانچہ اسے بنانا اور اپنے پاس رکھنا شرکیہ افعال کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ بالفرض اگر یہ تصویر واقع کے مطابق بھی ہو یا کتبِ حدیث میں ثابت شدہ آپ ﷺ کی شمائلِ شریفہ کے مطابق بھی ہو تاہم آپ ﷺ کی اقتدا کرتے ہوئے وہ مٹانے اور ختم کرنے کے لائق ہے نہ کہ تعظیم و اکرام کے لائق۔ جب لعین شیطان آپ ﷺ کی صورت اختیار کرنے سے عاجز ہے تو ناچار سازش کے ساتھ وہ کالانعام عوام وخواص کے ایمان کا راہزن ولٹیرا بن گیا۔ وليس هذا بأول قارورة كسرت في الإسلام.

رہا وہ جو کتبِ فقہ میں وارد ہوا ہے کہ بستر میں موجود تصویر میں کوئی حرج نہیں ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے (تصویروں والا) پردہ لٹکایا۔ پھر انھوں نے اس پردے کے دو تکیے بنا لیے اور رسول اللہ ﷺ ان تکیوں

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣)

پر تشریف فرما ہوتے رہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں ثابت ہے۔ یہی مفہوم ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں پہلے گزر چکا ہے: «أن النبي ﷺ أمره جبريل عليه السلام بأن يقطع الستر وسادتين تؤطيان» اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ اگر بستر میں تصویر باقی رہے تو یہ جائز ہے، لیکن یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ بستر پر تصویریں بنانا جائز ہے، بلکہ مصور کے لیے ہر طرح کی تصویر بنانا حرام ہے۔ چنانچہ اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ حرام کام کا مرتکب ہو گا۔ ہاں جس کے ہاتھ تصویر لگی تو اس نے اس کا بستر بنا لیا تو وہ اس کے ساتھ اس بات سے محفوظ ہو گیا کہ کسی انکار کرنے والے پر اس کا انکار واجب ہو۔

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، وبالله التوفيق، وهو المستعان.



131

كشف القناع عن عدم تحريم مطلق السماع بالإجماع

(کیا سماع کی حرمت پر اجماع ہے؟)

سوال کہا جاتا ہے کہ سماع کے مطلقاً حرام ہونے پر اجماع کیا ہے۔ کیا یہ قول صحیح ہے یا نہیں؟

جواب اہلِ مدینہ، علمائے ظاہر میں سے ان کی موافقت کرنے والے اور صوفیہ کی ایک جماعت سماع کی رخصت کی طرف گئی ہے، اگرچہ وہ سارنگیوں اور بانسریوں کے ساتھ ہو۔ استاذ ابو منصور بغدادی شافعی نے اپنی تالیف میں ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن جعفر گانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اپنی لونڈیوں کے لیے گانا گانا جائز سمجھتے تھے اور اوتار پر ان سے گانا سنتے تھے۔ یہ امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ کے دور کی بات ہے۔ نیز استاذِ مذکور نے اس طرح کا قول و عمل قاضی شریح، سعید بن المسیب، عطا بن ابی رباح، زہری اور شعبی رحمہم اللہ سے حکایت کیا ہے۔ امام الحرمین نے ''نہایہ'' میں قابلِ اعتماد مورخین سے اور ابن حزم رحمہ اللہ نے رسالہ ''سماع'' میں سارنگی کے ساتھ گانا سننا ابن زبیر، ابن عمر اور ابن جعفر سے نقل کیا ہے اور گانے والی لونڈی خریدنے میں ابن عمر کی سعی کو بیان کیا ہے۔[1]

ابو عمرو اندلسی نے کتاب ''العقد الفرید'' میں یہ ذکر کیا ہے کہ ابن عمر ابن جعفر کے پاس آئے، دیکھا کہ ایک لونڈی بیٹھی ہوئی ہے اور اس کی بغل میں ایک سارنگی ہے۔ ابن جعفر نے ابن عمر سے کہا: کیا آپ اس میں کوئی حرج محسوس کرتے ہیں؟ انھوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح ماوردی نے معاویہ اور عمرو بن عاص سے متعلق حکایت کیا ہے کہ ان دونوں بزرگوار نے ابن جعفر کے ہاں سارنگی کا سماع کیا ہے۔

ابو الفرج اصبہانی یہ لائے ہیں کہ حسان رضی اللہ عنہ نے عزہ (انصار کی ایک لونڈی) کے اشعار میں سے ایک شعر

---

[1] ائمہ سلف کے ہاں سماع اور غنا کا اطلاق ترنم کے ساتھ شعر و شاعری پر ہوتا تھا اور ان کے اباحت والے اقوال کا محمل یہی ہے، جیسا کہ متعدد اہلِ علم نے تصریح کی ہے۔ دیکھیں: المدخل لابن الحاج (٩٥/٣) مجموع رسائل ابن رجب الحنبلي (٤٥٧/٢) علاوہ ازیں بعض ائمہ سلف کی طرف جواز کے جتنے اقوال منسوب ہیں، ان میں بعض کی اسانید معتبر نہیں اور اگرچہ صحتِ سند کے ساتھ مروی ہیں، لیکن وہ موسیقی کی حرمت پر دلالت کرنے والے قرآن مجید، احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین کی مخالفت کے باعث ناقابلِ التفات ہیں۔ اس سلسلے میں تفصیل کے لیے علامہ البانی رحمہ اللہ کی مفید کتاب ''تحريم آلات الطرب'' ملاحظہ کریں۔

سارنگی کی سر کے ساتھ سنا۔ ابو العباس نے بھی اس قسم کی روایت ذکر کی ہے۔ اہلِ لغت کے ہاں مزہر سارنگی کو کہتے ہیں۔ ادفوی نے کہا ہے کہ خلافت سے پہلے عمر بن عبدالعزیز نے اپنی لونڈیوں سے گانا سنا۔ ابن سمعانی نے طاؤس سے اس کی رخصت نقل کی ہے۔ حافظ ابن قتیبہ اور صاحبِ امتاع نے اس کو قاضیِ مدینہ سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن زہری سے، جو تابعین میں سے ہیں، اس (سماع کی رخصت کو) نقل کیا ہے۔ حافظ ابو یعلی خلیلی نے ارشاد میں مفتیِ مدینہ عبدالعزیز بن ماجشون سے اس کو نقل کیا ہے۔ رویانی نے قفال سے روایت کیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب سارنگیوں کے ساتھ گانا سننے کی اباحت کا ہے۔ معازف سارنگی سمیت آلاتِ موسیقی کو کہتے ہیں۔ استاذ ابو منصور اور فورانی نے عمدہ میں امام مالک رحمہ اللہ سے سارنگی کا جواز بیان کیا ہے۔ ابو طالب مکی نے قوت القلوب میں کہا ہے کہ شعبہ نے مشہور محدث منہال بن عمرو کے گھر میں ستار (ایک باجا) سنا۔ ابو الفضل بن طاہر نے اپنی تالیف میں لکھا ہے کہ سارنگی کی اباحت میں اہلِ مدینہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابن النحوی نے عمدہ میں کہا ہے کہ ابن ظاہریہ نے کہا ہے کہ یہ اہلِ مدینہ کا اجماع ہے اور تمام اہلِ ظاہر اسی طرف گئے ہیں۔ ادفوی نے کہا ہے: ابراہیم بن سعد کی طرف سارنگی بجانے کی نسبت کرنے میں ناقلین نے اختلاف کیا ہے۔ انتہیٰ

ابراہیم مذکورہ روایتِ حدیث میں ائمہ متوسعین میں سے ہے۔ (محدثین کی) تمام جماعت نے اس سے روایت کی ہے۔ ماوردی نے شافعیہ سے سارنگی کی اباحت کو بیان کیا ہے۔ ابن طاہر نے کتاب السماع میں لکھا ہے: ابو اسحاق شیرازی سماع کو مباح قرار دیتے اور محفلِ سماع میں حاضر ہوتے تھے۔ اسنوی نے مہمات میں رویانی اور ماوردی سے اور ابن نحوی نے استاذ ابو المنصور سے اور ابن ملقن نے عمدہ میں ابن طاہر سے سارنگی کے جواز کو روایت و حکایت کیا ہے۔ ادفوی نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے بیان کیا ہے کہ وہ اس کی اباحت کے قائل ہیں۔

صاحبِ امتاع نے ابو بکر بن العربی سے سارنگی کی اباحت بیان کی ہے۔ ادفوی نے حرمت و جواز کے دلائل کا تذکرہ کرنے کے بعد اس کی اباحت کو ہی قطعی قرار دیا ہے، چنانچہ اس کی معروف کتاب "الامتاع في أحكام السماع" میں ایسے ہی ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس موضوع پر اس کی کتاب جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ ابو الفتوح غزالی کی ایک کتاب ہے جس کا نام ہے "بوارق الالماع في تكفير من يحرم السماع"۔ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ بہت برا نام ہے۔ لیکن اس (غزالی) نے اس کتاب میں رسول اللہ ﷺ کے بارے میں یہ حدیث بیان کی ہے کہ آپ ﷺ نے لونڈیوں کو دف پر گاتے ہوئے سنا، جس طرح ربیع بنت معوذ بن عفرا سے مروی حدیث میں ذکر ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے: جس شخص نے یہ کہا: ''نبی مکرم ﷺ نے حرام سنا اور حرام سننے سے منع نہیں فرمایا۔'' اور اس کا وہ معتقد ہوا تو بالاتفاق وہ کافر ہو گیا۔ چنانچہ اس نے اپنی کتاب میں اسی طرز کے دلائل بیان کیے ہیں۔ یہ تو تھی

اس اختلاف کی صورت جو آلاتِ لہو میں سے کسی آلے کے ساتھ سماع کرنے کے بارے میں ہے۔ رہا کسی آلۂ موسیقی کے بغیر یا دف کے ساتھ گانے کا سماع کرنے میں اختلاف تو عن قریب اس کا ذکر آئے گا۔ پہلے ہم ان دلائل کا ذکر کرتے ہیں جن سے آلۂ موسیقی کے ساتھ سماع کرنے میں اختلاف کرنے والوں نے استدلال کیا ہے۔

لہٰذا جان لینا چاہیے کہ اس کو جائز قرار دینے والے کہتے ہیں: کتاب اللہ میں، نہ ہی سنتِ رسول اللہ ﷺ میں اور نہ ہی ان دونوں کے معقول قیاس و استدلال میں کوئی ایسی دلیل ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے کسی آلے کے ساتھ موزوں آوازوں کے محض سماع کرنے کی حرمت کا تقاضا کرتی ہو۔

رہے سماع کی حرمت کے قائل، جو جمہور ہیں، تو انھوں نے اس کی حرمت پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، جن میں سے ایک وہ حدیث ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو عمار اور ابو مالک اشعری کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

«لَيَكُونَنَّ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ»[1]

''یقیناً میری امت میں ایسے لوگ آئیں گے جو زنا کاری، ریشم، شراب اور آلاتِ موسیقی کو حلال سمجھیں گے۔''

ان کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں وارد شدہ لفظ ''معازف'' سے یہی آلاتِ موسیقی مراد ہیں، جن میں سارنگیاں اور بانسریاں وغیرہ شامل ہیں۔

سماع کو جائز قرار دینے والوں نے اس حدیث کے کچھ جواب دیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے:

حفاظِ حدیث کی ایک جماعت نے اس حدیث کو چند وجوہ سے معلل قرار دیا ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیوں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اپنے شیخ ہشام بن عمار سے معلق بیان کیا ہے اور اپنی صحیح میں کہا ہے: ہشام بن عمار نے کہا ہے: ہم کو صدقہ بن خالد نے بیان کیا ہے۔ پھر انھوں نے اس کی سند کو بیان کیا اور ہشام سے اس کے سماع کی صراحت نہیں کی۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے: امام بخاری رحمہ اللہ اور صدقہ بن خالد کے درمیان اتصال نہیں ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے تو اسے صرف معلق ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ حجت نہیں ہے۔ انتہیٰ

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن الجنید نے یحییٰ بن معین سے روایت کیا ہے کہ صدقہ بن خالد مذکور کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ مروزی نے احمد سے روایت کیا ہے کہ وہ مستقیم نہیں ہے۔

تیسری وجہ وہ ہے جو ابن حزم رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ راوی کو صحابی کے نام میں شک ہے جو آداۃِ تردد سے ظاہر ہوتا

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٦٨)

ہے۔ مہلب نے کہا ہے: اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت میں یہ نہیں کہا: ''حدثنا هشام'' ''ہم سے ہشام نے بیان کیا۔''

چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث سند اور متن کے لحاظ سے مضطرب ہے۔ جہاں تک سند کا تعلق ہے تو وہ صحابی کے نام میں تردد کی بنا پر، چنانچہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے، ابو عامر اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا نام ابو مالک ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔لہٰذا امام احمد اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اسے ابو مالک سے مروی حدیث سے روایت کیا ہے، چنانچہ یہ روایت ابن داسہ عن ابی داؤد کے واسطے سے ہے۔ البتہ رملی کی اس سے روایت شک کے ساتھ ہے۔

امام ابن حبان کی روایت میں ہے کہ انھوں نے ابو عامر اشعری اور ابو مالک اشعری سے اس کو سنا ہے۔

رہا اضطرابِ متن تو وہ کچھ یوں ہے کہ ایک روایت کے الفاظ ہیں: ''تستحلون'' ''تم حلال جانو گے۔'' جیسا کہ پہلے گزرا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں جو روایت ذکر کی ہے، اس کو اس لفظ کے بغیر ذکر کیا ہے۔ امام احمد اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ راویت ان الفاظ میں ہے:

((لَيَشْرَبَنَّ أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ))[1] ''بلاشبہ میری امت کے کچھ لوگ شراب پییں گے۔''

ایک روایت میں ''الحر'' حا اور رائے مہملہ کے ساتھ کا لفظ آیا ہے جس کا معنی ہے شرم گاہ اور یہ لفظ اکثر روایات میں آیا ہے۔ عیاض اور اس کے متبعین نے اس کے علاوہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ چنانچہ اس لفظ ''الحر'' کا معنی یہ ہوگا کہ وہ زنا کاری کو حلال سمجھیں گے۔

ابن التین نے اس لفظ کو خا اور زائے معجمہ کے ساتھ ''الخز'' ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں یہ لفظ ایسے ہی ہے اور ابو داؤد کی روایت میں بھی ایسے ہی واقع ہوا ہے۔ ابن الاثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کی روایت میں مشہور ''الخز'' خا اور زائے معجمہ کے ساتھ ہے جو ریشم کی ایک قسم ہے۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ لفظِ معازف جو محلِ نزاع ہے یہ سنن ابی داؤد میں نہیں ہے۔ سماع کو حرام کہنے والوں نے اسے جائز کہنے والوں کی ان وجوہ اور علل کے کئی جواب دیے ہیں جن کو جائز کہنے والوں نے رد کیا ہے، مگر یہاں ان کا ذکر کر کے ہم کلام کو لمبا نہیں کرنا چاہتے۔

یہ تو تھا سماع کو جائز کہنے والوں کی طرف سے مذکورہ بالا حدیث کا، اس کے ثبوت کے اعتبار سے، جواب۔ جہاں تک اس حدیث کی دلالت کے اعتبار سے ان کا جواب ہے تو انھوں نے کہا ہے: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حدیث حرمت پر دلالت کرتی ہو، چنانچہ انھوں نے چند وجوہ سے اس ممانعت کو ثابت کیا ہے:

---

[1] مسند أحمد (٣٤٢/٥) مصنف ابن أبي شيبة (٦٨/٥) صحيح الجامع (٥٤٥٣)

پہلی وجہ: حدیث میں موجود لفظ "یستحلون" حرمت کے ثبوت میں نص نہیں ہے۔ چنانچہ ابو بکر بن العربی نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں: پہلا معنی: یہ ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھیں گے کہ یہ حلال ہے۔ دوسرا معنی: یہ ہے کہ ان امور کے استعمال میں یہ استرسال سے مجاز ہو۔

دوسری وجہ: معازف کا لفظ اپنے مدلول میں مختلف ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ یہ ایسا اسم ہے جو سارنگی، ستار (ایک باجا اور ساز) اور ان سے ملتی جلتی اشیا کو شامل ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ ایک (موسیقی کا) آلہ ہے جس میں کئی ایک تانتیں ہوتی ہیں۔ جوہری نے صحاح میں کہا ہے کہ اس سے مراد لہو ولعب کے آلات ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لہو ولعب کی آوازوں کو کہتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد گانا ہے۔ امام قرطبی رحمہ اللہ نے اسے جوہری کی طرف سے حکایت کیا ہے، مگر یہ اس (جوہری) کی صحاح میں نہیں ہے۔ ابن الاثیر نے کہا ہے کہ "عزیف الجن" کا معنی ہے ان (جنوں) کی آوازوں کی گھنٹی۔

چنانچہ جب یہ لفظ محتمل ہو گیا کہ یہ غیر آلے، مخصوص آلے اور مطلق آلات کے لیے ہو، چنانچہ یا تو وہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہوگا، جب کہ جمہور کے نزدیک اس میں توقف کرنا زیادہ راجح ہے اور وہ ان معانی میں سے کسی پر قرینے کے ساتھ ہی محمول ہوگا۔ یا وہ ان معانی میں سے کسی ایک میں حقیقت ہوگا، جو معلوم نہیں ہے، لہٰذا یہ مجمل ہوگا۔ بالفرض "معازف" کو سماع کو حرام کہنے والوں کے مدعا پر دلالت کرنے والی تفسیر پر محمول کرنا بھی صحیح ہو، جو آلاتِ لہو اور اصواتِ لہو ہیں، تو بلاشبہہ یہ دف اور اس مزمار کو عام اور شامل ہوگا۔ جو سرنا اور شہنائی کو کہتے ہیں اور وہ سب یا ان میں سے اکثر اس کو آلاتِ لہو کے عموم سے شمار کرتے ہیں۔

اہلِ اصول کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ عام تخصیص کے بعد باقی معانی میں مجمل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس سے کسی دلیل کے ساتھ ہی احتجاج درست ہو سکتا ہے۔ بعض دوسرے لوگوں کے ہاں وہ حجت نہیں بن سکتا ہے۔ کوئی بھی اس بات کا انکار نہیں کرتا ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے دف بجانے کو ثابت رکھا اور اس کو سن کر اس کا انکار نہیں کیا، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ہے، شاید اس کا بیان آگے آئے۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ معازف، جس کی حرمت پر نص پائی جاتی ہے، وہی ہو جو شراب نوشی کے ساتھ ملے ہوئے ہوں، جیسا کہ درجِ ذیل روایت میں ثابت ہے:

«لَيَشْرَبَنَّ أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ، تَرُوحُ عَلَيْهِمُ الْقِيَانُ وَتَغْدُو عَلَيْهِمُ الْمَعَازِفُ»[1]

"میری امت کے کچھ لوگ یقیناً شراب پییں گے، صبح و شام ان کو گانے والیاں ساز بجا کر گانے سنائیں گی۔"

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٢٠) صحيح ابن حبان (١٦٠/١٥) المعجم الكبير (٢٨٣/٣) مصنف ابن أبي شيبة (٦٨/٥) شعب الإيمان (٢٨٢/٤) سنن الكبرى للبيهقي (٢٩٥/٨) صحيح الجامع (٥٤٥٤)

یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مذکورہ تمام امور کو حلال سمجھیں گے۔ اس صورت میں وہ انفرادی طور پر ایک کی حرمت پر دلیل نہیں ہوگی۔ بلاشبہہ یہ بات طے شدہ ہے کہ متعدد امور کی نفی یا ان تمام پر وعید کا مرتب کرنا ان میں سے ہر فرد کے حرام ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ چنانچہ اس مفہوم پر سب سے بڑی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ۝ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ ۝ ثُمَّ فِيْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ ۝ اِنَّهٗ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ ۝ وَلَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ۝﴾ [الحاقة: ٣٠۔٣٤]

''اسے پکڑو، پس اسے طوق پہنا دو۔ پھر اسے بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دو۔ پھر ایک زنجیر میں جس کی پیمایش ستر ہاتھ ہے، پس اسے داخل کر دو۔ بلاشبہہ وہ بہت عظمت والے اللہ پر ایمان نہیں رکھتا تھا اور نہ مسکین کو کھانا کھلانے کی ترغیب دیتا تھا۔''

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسکین کو کھانا دینے کی ترغیب دلانے کا ترک آیت میں مذکور سخت وعید کا موجب نہیں ہے اور نہ ہی اس کا ترک حرام ہے۔

سماع کو حرام کہنے والوں کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرج بن فضالہ سے روایت کیا ہے، وہ یحییٰ بن سعید سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں:

((إِذَا فَعَلَتْ أُمَّتِي خَمْسَ عَشَرَةَ خَصْلَةً حَلَّ بِهَا الْبَلَاءُ ... الخ))[1]

''جب میری امت پندرہ (برے) کام کرے گی تو ان پر بلا نازل ہوگی۔''

چنانچہ ان پندرہ کاموں میں گانے والی عورتوں اور آلاتِ موسیقی کو اختیار کرنے کا بھی ذکر فرمایا۔ نیز ترمذی میں ربیح الجذامی کی سند سے مرفوعاً مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

((وَظَهَرَتِ الْقِيَانُ وَالْمَعَازِفُ))[2] ''گانے والیاں اور آلاتِ موسیقی عام ہو جائیں گے۔''

ان دو روایتوں میں سے پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس کی سند میں فرج بن فضالہ ہے جو یحییٰ بن سعید سے روایت کرتا ہے۔ اس میں اہل الحدیث نے کلام کیا ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: یہ باطل ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے کہا ہے: جب فرج بن فضالہ شامیوں سے روایت کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ رہا اس کا یحییٰ بن سعید سے روایت کرنا تو اس میں وہ کئی منکر روایات بیان کرتا ہے۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے کہا ہے: فرج بن فضالہ منکر الحدیث ہے۔

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٢١٠) یہ روایت اپنے ایک راوی فرج بن فضالہ شامی کے ضعف کی بنا پر ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١١٧٠)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٢١١) یہ روایت ربیح راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ اس کا راوی ربیع الجذامی مجہول الحال ہے۔ چنانچہ امہاتِ ستہ کے مولفین میں سے کسی ایک نے بھی اس سے روایت نہیں کی ہے پھر یہ کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو جتنے طرق سے بھی بیان کیا ہے وہ سب اس پر متفق ہیں کہ اس امت میں مسخ پایا جائے گا، جب کہ صحیح روایت میں یہ ثابت ہے کہ اس امت میں مسخ نہیں ہو گا۔ مگر یہ موقف محلِ نظر ہے، کیوں کہ ان دونوں روایات میں جمع ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ اس امت سے جس مسخ کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد عام مسخ ہے نہ کہ وہ جو کسی قوم یا بستی کے ساتھ خاص ہے، کیوں کہ بہت سی احادیث اس کے وجود پر دلالت کرتی ہیں اور کئی جگہوں پر یہ واقع ہوا بھی، جیسا کہ مورخین کی ایک ثقہ جماعت نے اس کی صراحت کی ہے۔

جی ہاں! مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کا یوں جواب دینا ممکن ہے کہ مذکورہ وعید ان مجموعی اشیا پر مرتب ہوتی ہے، چنانچہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ان اشیا میں سے کسی ایک پر مرتب ہو، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

سماع کو حرام قرار دینے والوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے درج ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

((إِنَّ رَبِّيْ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَالْمَيْسَرَ وَالْكُوْبَةَ وَالْقِنِّيْنَ)) [1]

"بلاشبہ میرے رب نے شراب، جوا، کوبہ (سارنگی کی طرح کا ایک موسیقی کا آلہ) اور قنین کو حرام قرار دیا ہے۔"

اس حدیث میں لفظ "قنین" کے بارے میں انھوں نے کہا ہے کہ یہ سارنگی کو کہتے ہیں۔ مگر اس روایت کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کے واسطے سے اس کو ایسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے جس میں ابن لھیعہ ہے جس کو کئی ایک ائمہ نے ضعیف قرار دیا ہے، جیسا کہ یہ معروف ہے۔ نیز اس کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے قیس بن سعد بن عبادہ سے ایک اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے، عبیداللہ بن زحر اس کا راوی ہے وہ بھی اہل الحدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ نیز "قنین" کے بارے میں اختلاف ہے: بعض کہتے ہیں کہ قنین حبشی زبان میں طنبور (ستار کی وضع کا ایک ساز) کا نام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک کھیل ہے جس کے ساتھ لوگ جوا کھیلتے ہیں۔ چنانچہ اس کو زمخشری نے کتاب الفائق میں ابن الاعرابی سے حکایت کیا ہے۔

آلاتِ موسیقی اور لہو ولعب کی حرمت کے بارے میں کثرت کے ساتھ احادیث مروی ہیں، لیکن ائمۂ حدیث کی طرف سے ان پر کلام ہوا ہے، حتی کہ بعض نے تو ان کے موضوع تک ہونے کا قطعی فیصلہ دیا ہے، ہم نے اس سلسلے میں جو احادیث بیان کی ہیں وہ صحیح ہیں اور کچھ حسن درجے کی۔

---

[1] مسند أحمد (۱٦٥/۲) سنن البيهقي الكبرىٰ (۲۲۲/۱۰) السلسلة الصحيحة (۱۷۰۸)

یہ تو تھا اس گانے کے بارے میں کلام جو گانا آلاتِ موسیقی کے ساتھ ہو۔ رہا موسیقی کے بغیر گانا تو جمہور علما اس کے حلال ہونے کی طرف گئے ہیں، بلکہ ادفوی نے امتاع میں کہا ہے: امام غزالی نے اپنی بعض فقہی تالیفات میں اس کی حلت پر اتفاق نقل کیا ہے۔

ابن طاہر نے اس کے حلال ہونے پر صحابہ و تابعین کا اجماع نقل کیا ہے۔ تاج فزاری اور ابن قتیبہ نے اس پر اہلِ حرمین کا اجماع نقل کیا ہے۔ نیز ابن طاہر اور ابن قتیبہ نے اس پر اہلِ مدینہ کا بھی اجماع نقل کیا ہے۔ ماوردی نے کہا ہے کہ اہلِ حجاز سال کے ان افضل ایام میں اس کی رخصت دیتے ہیں جن میں عبادت و ذکر کا حکم دیا گیا ہے۔ یونس بن عبدالاعلی نے کہا ہے کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ سے اہلِ مدینہ کے سماع کو مباح قرار دینے کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا: میں اہلِ حجاز میں سے کسی کو نہیں جانتا جس نے سماع کو ناپسند کیا ہو۔ ابن النحوی نے عمدہ میں کہا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے گانا اور اس کا سماع مروی ہے۔ اسی طرح تابعین کی ایک جماعت سے بھی سماع اور اس کے جواز کا قول مروی ہے۔

چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے اس کو جائز کہنے والے درج ذیل ہیں: عمر رضی اللہ عنہ ہیں، جس طرح ابن عبدالبر وغیرہ نے ان سے روایت کیا ہے۔[1] عثمان رضی اللہ عنہ جس طرح ماوردی اور صاحب البیان نے ان سے نقل کیا ہے۔[2] نیز رافعی نے اس کو حکایت کیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ جس طرح ابن ابی شیبہ نے اسے روایت کیا ہے۔[3] ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ جس طرح بیہقی نے اس کو بیان کیا ہے۔[4] سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ، جیسے ابن قتیبہ نے اس کو بیان کیا ہے۔[5] ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس طرح بیہقی نے اسے بیان کیا ہے۔[6] بلال، عبداللہ بن ارقم اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہم، چنانچہ بیہقی ہی نے اسے بیان کیا ہے۔[7] حمزہ رضی اللہ عنہ، جیسا کہ صحیح میں ہے۔[8] عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما، جیسا کہ ابن طاہر نے اس کو بیان کیا ہے۔[9] براء بن مالک رضی اللہ عنہ، جیسا کہ ابونعیم نے روایت کیا ہے۔[10] عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ، جیسا کہ ابن عبدالبر

(1) سنن الكبرىٰ للبيهقي (۱۰/۲۲۳، ۲۲٤) الأدب المفرد (۱۲٤۷)
(2) الحاوي للماوردي (۲۱/۲۰۲، ۲۰۵) البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني (۱۳/۲۹۲_۲۹٤)
(3) مصنف ابن أبي شيبة (٤/۱۹۲)
(4) سنن الكبرىٰ للبيهقي (۱۰/۲۲٤_۲۲۵)
(5) عيون الأخبار لابن قتيبة (۲/۲۰۷)
(6) سنن الكبرىٰ للبيهقي (۱۰/۲۲۵)
(7) سنن الكبرىٰ للبيهقي (۱۰/۲۲۵)
(8) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۰/۲۲۵)
(9) كتاب السماع (ص: ٤٤)
(10) معرفة الصحابة (۳/٦٤، ٦٥)

عبدالبر وغیرہ نے اس کو بیان کیا ہے۔[1] عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما جیسا کہ ابو طالب مکی نے اس کو نقل کیا ہے۔[2] حسان رضی اللہ عنہ جیسے ابو الفرج اصبہانی نے اسے روایت کیا ہے۔[3] عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما جس طرح زبیر بن بکار نے اس کو بیان کیا ہے۔[4] قرظہ بن کعب رضی اللہ عنہ جیسا کہ ابن قتیبہ نے اس کو روایت کیا ہے۔[5] خوات بن جبیر[6] اور رباح معترف رضی اللہ عنہما، جیسا کہ صاحب الاغانی نے اسے بیان کیا ہے۔ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ جیسے ابو طالب مکی نے اسے حکایت کیا ہے۔ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ جس طرح ماوردی نے اسے بیان کیا ہے۔[7] عائشہ رضی اللہ عنہا اور ربیع رضی اللہ عنہا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔[8]

جہاں تک سماع کے جواز کے قائلین تابعین رحمہم اللہ کا تعلق ہے تو وہ درج ذیل ہیں: سعید بن مسیّب، سالم بن عمرو بن حسان، خارجہ بن زید، شریح القاضی، سعید بن جبیر، عامر الشعبی، عبداللہ بن ابی عتیق، عطا بن ابی رباح، محمد بن شہاب الزہری، عمر بن عبدالعزیز اور سعد بن ابراہیم قاضیِ الزہری قاضیِ مدینہ رحمہم اللہ۔

رہے اتباع التابعین جو اس سماع کے قائل ہیں تو وہ بے شمار ہیں، جن میں ائمہ اربعہ، ابن عیینہ اور جمہور شافعیہ شامل ہیں۔ انتھٰی کلام ابن النحوي.

پھر سماع کو جائز کہنے والوں میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی تو اس کی کراہت کا قائل ہے۔ ماوردی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ امام مالک، ابو حنیفہ اور شافعی رحمہم اللہ سے منقول صحیح قول یہ ہے کہ انھوں نے اس کو ناپسند کیا ہے۔[9] ادفوی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور احمد رحمہما اللہ سے سماع کی حرمت پر کوئی نص مروی نہیں ہے۔ بلکہ انھوں نے ان دونوں سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے سماع کیا۔

ان میں سے بعض اس کے مستحب ہونے کے قائل ہیں، کیوں کہ وہ دل کو نرم کرتا ہے، غموں کو دور کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف شوق پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ اکابر کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے، جیسے: قشیری، استاد ابو منصور، غزالی،[10] ابن عبدالسلام، سہروردی[11] اور ابن دقیق العید۔ نیز اس کے علاوہ صوفیہ کی ایک جماعت بھی اس کی قائل

[1] الاستيعاب (٢/٣٠٠_٣٠١)

[2] قوت القلوب كما في الاستقامة (٢٢٩/١)

[3] إيضاح الدلالات في سماع الآلات (ص: ٧٩)

[4] الإصابة (٣/٣٩٣)

[5] أيضا.

[6] كتاب السماع (ص: ٤٤_٤٥)

[7] الحاوي (٢١/٢٠٤)

[8] صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٤٩)

[9] الحاوي (٢١/٢٠٣)

[10] الإحياء (٢/٢٨٥)

[11] عوارف المعارف (٥/١١٨_١١٩)

ہے،[1] جیسے: ابو طالب ہے اور اس کو جنید سے حکایت کیا ہے۔ ابن حزم وغیرہ بھی اسی موقف پر ہیں[2] اور اکثر اس کی اباحت کے قائل ہیں۔ ادفوی نے کہا ہے: حنفیہ میں سے صاحب البدائع نے اس موقف کو قطعی طور پر بیان کیا ہے۔ چنانچہ حنفیہ میں سے صاحب الہدایہ نے کہا[3] ہے: شمس الائمہ سرخسی نے اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔[4] چنانچہ گانے کی اباحت پر ظاہریہ[5] اور صوفیہ کا اتفاق ہے۔[6] امام غزالی نے احیا العلوم میں اس کی تائید کی ہے،[7] اس کے دلائل کو واضح کیا ہے اور حرام کہنے والوں کے دلائل کا جواب دیا ہے۔ ابو الفتوح نے کتاب الالماع میں کہا ہے: دف اور گانے کی اباحت کے بارے میں احادیث مشہور ہیں۔ چنانچہ جس نے ان کا انکار کیا وہ فاسق ہوا۔ پھر اگر وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو نبی مکرم ﷺ کے فعل پر ترجیح دے گا تو وہ بالاتفاق کافر ہو جائے گا۔[8] انتھٰی

من جملہ ان دلائل کے، جو سماع کے جواز پر دلالت کرتے ہیں، ایک وہ حدیث ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں اور امام ابو داود و ترمذی رحمہما اللہ نے اپنی اپنی سنن میں ربیع بنت معوذ کے واسطے سے روایت کیا ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِمْ صَبِيْحَةَ عُرْسِهَا وَعِنْدَهُمْ جَارِيَتَانِ تُغَنِّيَانِ وَتَقُوْلَانِ فِيْمَا تَقُوْلَانِ: وَفِيْنَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِيْ غَدٍ فَقَالَ: أَمَّا هٰذَا فَلَا تَقُوْلَاهُ، لَا يَعْلَمُ مَا فِيْ غَدٍ إِلَّا اللّٰهُ))[9]

''جب میری شادی ہوئی تو اس صبح نبی مکرم ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، ان کے ہاں دو بچیاں تھیں جو گانا گا رہی تھیں اور اپنے گانے میں یہ بھی کہہ رہی تھیں کہ ہم میں ایک ایسا نبی ہے جو آیندہ کل کی بات جانتا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ جملہ کہنا چھوڑ دو، کیوں کہ آیندہ کل کی بات صرف اللہ ہی جانتا ہے۔''

بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:

((دَعِيْ هَذَا وَقُوْلِيْ الَّذِيْ كُنْتِ تَقُوْلِيْنَ))[10]

''اس بات کو چھوڑ دو اور وہی کہو جو تو پہلے کہہ رہی تھی۔''

---

[1] الإحياء (۲/۲۸۵)

[2] المحلیٰ (۹/۵۹۔۶۱)

[3] البنایه في شرح الهدایه (۸/۱۷۷)

[4] المبسوط (۱۶/۱۳۲)

[5] المحلیٰ (۹/۵۹۔۶۱) ؟

[6] الإحياء (۲/۲۸۵)

[7] الإحياء (۲/۲۸۵)

[8] الإلماع (ص: ۷۱)

[9] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۳۷۷۹)

[10] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۳۷۷۹)

یہ حدیث اور بھی کئی الفاظ سے مروی ہے۔ بخاری و مسلم اور سنن النسائی میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، فرماتی ہیں:

«دَخَلَ عَلَيْهَا أَبُوْبَكْرٍ فِيْ يَوْمِ فِطْرٍ أَوْ أَضحىٰ، وَعِندَهَا قَيْنَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتْهُ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثٍ وَالنَّبِيُّ ﷺ مُتَغَطٍّ بِثَوْبِهِ، فَانْتَهَرَهُمَا أَبُوْبَكْرٍ، فَكَشَفَ ﷺ عَنْ وَجْهِهِ وَقَالَ لَهُ: دَعْهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيداً وَهَذَا عِيدُنَا» [1]

''عید الفطر یا عید الاضحیٰ کے دن ابو بکر رضی اللہ عنہ ان کے پاس تشریف لائے، ان کے پاس دو گانے والی تھیں جو ترنم سے وہ شعر پڑھ رہی تھیں جو انصاریوں نے جنگِ بعاث کے موقع پر ایک دوسرے کے خلاف کہے تھے، درآنحالیکہ نبی مکرم ﷺ اپنا کپڑا اوڑھ کر لیٹے ہوئے تھے، ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ان کو ڈانٹا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے چہرے سے کپڑا ہٹا کر کہا: اے ابو بکر! ان کو چھوڑ دو، ہر قوم کی ایک عید ہوتی ہے اور آج ہماری عید ہے۔''

امام نسائی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں صحیح اسناد کے ساتھ اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں روایت کیا ہے:

«أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لِعَائِشَةَ: أَتَعْرِفِيْنَ هَذِهِ؟ قَالَتْ: لَا يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! فَقَالَ: هَذِهِ قَيْنَةُ فُلَانٍ، أَتُحِبِّيْنَ أَنْ تُغَنِّيَكِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، فَغَنَّتْهَا» [2]

''ایک عورت نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو آپ ﷺ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا: کیا تو اس کو پہچانتی ہے؟ انھوں نے کہا: نہیں اے اللہ کے نبی! تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ فلاں شخص کی گانے والی (لونڈی) ہے، کیا تو اس سے گانا سننا پسند کرتی ہے؟ انھوں نے کہا: جی ہاں! تو اس (عورت) نے ان (عائشہ رضی اللہ عنہا) کو گانا سنایا''

امام ابن ماجہ نے ثقہ راویوں پر مشتمل سند کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ فِيْ بَعْضِ أَزِقَّةِ الْمَدِيْنَةِ بِجَوَارٍ مِّنْ بَنِيْ النَّجَّارِ يَضْرِبْنَ بِدُفُوْفِهِنَّ وَيَقُلْنَ نَحْنُ جَوَارٍ مِّنْ بَنِيْ النَّجارِ -يَا حَبَّذَا مُحَمَّدٌ مِنْ جَارِ- فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنِّي لَأُحِبُّكُنَّ» [3]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ مدینے کی کسی گلی میں سے گزرے تو دیکھا کہ کچھ بچیاں دف بجا بجا کر گا رہی تھیں اور کہہ رہی تھیں: ہم قبیلہ بنو نجار کی لڑکیاں ہیں (اور ہمیں خوشی ہے کہ) محمد ﷺ (ہمارے) کتنے اچھے

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٩٠٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٩٢) سنن النسائي، رقم الحديث (١٥٩٧)

[2] سنن الكبرىٰ للبيهقي (٣١٠/٥) المعجم الكبير (١٥٨/٧) مسند أحمد (٤٤٩/٣)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٩٩)

ہمسائے ہیں، تو نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: میں تم سے محبت کرتا ہوں۔"

امام ابو داود اور ترمذی رحمہما اللہ نے بیان کیا ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا رَجَعَ مِنْ بَعْضِ مَغَازِيهِ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! إِنِّي نَذَرْتُ إِنْ رَدَّكَ اللّٰهُ سَالِماً أَنْ أَضْرِبَ بَيْنَ يَدَيْكَ بَالدُّفِّ وَأَتَغَنّٰى فَقَالَ: أُوفِي بِنَذْرِكِ»[1]

"بلاشبہ نبی مکرم ﷺ اپنے کسی غزوہ سے واپس آئے تو ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگی: اے اللہ کے نبی! بلا شبہہ میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آپ کو (غزوے سے) صحیح سلامت واپس لے آئے تو میں آپ کے سامنے دف بجاؤں گی اور گانا گاؤں گی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی نذر پوری کر لے۔"

بعض روایات میں ہے کہ اس نے یہ گایا تھا:[2]

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا للّٰه داعٍ

"ہم پر ثنیات الوداع سے بدر طلوع ہوا، جب تک کوئی دعا کرنے والا ہے ہم پر شکر واجب ہے۔"

نیز اس باب میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے سنن ابی داود[3] میں اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے فاکہی کے ہاں تاریخ مکہ[4] میں صحیح سند کے ساتھ مروی ہے۔ امام نسائی[5] اور حاکم رحمہ اللہ نے روایت بیان کی اور کہا ہے کہ یہ بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے:

"عامر بن سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ میں ابن ابی مسعود انصاری، قرظہ بن کعب اور ثابت بن قیس کے پاس گیا، درآنحالیکہ ان کے پاس کچھ بچیاں تھیں جو دف بجا بجا کر گا رہی تھیں تو میں نے کہا: تم لوگ محمد ﷺ کے اصحاب ہونے کے باوجود یہ گانا سن رہے ہو، تو انھوں نے جواب دیا: ہاں! ہمیں اس کی اجازت دی گئی ہے۔"

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو بیان کیا ہے[6] اور بخاری و مسلم پر اس کے بیان کو لازم کیا ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣١٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٦٩٠)

[2] شیخ البانی نے اس اضافے کو باطل قرار دیا ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥٩٨)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٣١٢)

[4] قاله الحافظ في التلخيص (٣٧١/٤)

[5] سنن النسائي، رقم الحديث (١٣٥/٦) المستدرك للحاكم (٢٠١/٢)

[6] الإلزامات والتتبع (ص: ٩٢)

امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں اور امام ترمذی و ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اپنی اپنی سنن میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«فَصْلُ مَا بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ الدَّفُّ وَالصَّوْتُ»[1]

''حلال وحرام میں فرق (نکاح کے موقع پر) دف اور (بلند) آواز کا ہونا ہے۔''

اس کو امام حاکم نے صحیح کہا ہے[2] اور امام دارقطنی[3] نے بخاری و مسلم پر اس کے بیان کو لازم قرار دیا ہے۔ صحیح بخاری میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث ہے، فرماتی ہیں:

«زَفَفْنَا امْرَأَةً لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَمَا كَانَ مَعَكُمْ لَهْوٌ فَإِنَّ الْأَنْصَارَ يُحِبُّ اللَّهْوَ»[4]

''ہم نے ایک عورت کی ایک انصاری صحابی کے لیے رخصتی کی تو نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: کیا تمھارے پاس لہو کا سامان نہیں تھا؟ کیوں کہ انصار کو دف بجانا اچھا لگتا ہے۔''

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے:

«أَنَّ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْخُذُ الْمِعْزَفَةَ فَيَضْرِبُ بِهَا فَيَقْرَأُ عَلَيْهَا»[5]

''بلاشبہ داود علیہ السلام موسیقی کا آلہ وغیرہ پکڑتے، اس کو بجاتے اور اس پر (زبور) پڑھتے۔''

اسی لیے نبی مکرم ﷺ نے جب ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کو قرات کرتے ہوئے سنا تو کہا:

«لَقَدْ أُوتِيَ مِزْمَاراً مِنْ مَزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ»[6]

''بلاشبہ ان کو آلِ داود کی سی خوش الحانی عطا کی گی ہے۔''

چنانچہ ان کی یہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

اس موضوع پر بہت سی احادیث ہیں جن کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ متواتر ہیں۔ دف بجانے کے جواز کے قائلین نے انھی احادیث سے استدلال کیا ہے۔ دف بجانے کا یہ جواز جمہور سے مروی ہے، بلکہ ابن طاہر نے کہا ہے کہ وہ دف بجانے والی عورت کے بارے میں مروی حدیث کی وجہ سے مطلق طور پر سنت ہے اور نذر ماننا

---

(1) المستدرك للحاكم (١٨٤/٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٨٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٩٦)

(2) المستدرك للحاكم (١٨٤/٢)

(3) الإلزامات والتتبع (ص: ٧٠)

(4) صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨٦٧)

(5) مصنف عبد الرزاق (٤٨١/٢)

(6) صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٦١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٩٣)

صرف ایسے عمل ہی میں درست ہے جو قربِ (الٰہی کا ذریعہ) ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ شادی اور ختنے کے موقعے پر سنت ہے اور جو اس کی حرمت کا قائل ہے اس نے خلافِ قاعدہ بات کی ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان دو مواقع (شادی و ختنے) کے علاوہ اس کا بجانا مکروہ ہے۔ رہا ابن الصلاح کا یہ کہنا کہ مل کر دف اور شبابہ (سرنا اور شہنائی وغیرہ، موسیقی کا آلہ) بجانے کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور جو اکیلے اکیلے کے بجانے کے جواز کا قائل ہے وہ اجتماعی طور پر بجانے کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ تو یقیناً محققین کی ایک جماعت نے ابن الصلاح پر اس کا رد کیا ہے، جیسے: تاج سبکی وغیرہ ہیں۔

ادفوی نے کہا ہے: میں نے تقریباً سو تصنیفات دیکھی ہیں، مجھے کوئی ایسا مصنف نہیں ملا جس نے ابن الصلاح والا موقف اختیار کیا ہو اور اس پر لمبا کلام کیا ہو۔ سماع کو حرام کہنے والوں نے بھی چند دلائل سے استدلال کیا ہے جن میں سے ایک درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ﴾ [لقمان: ٦]

''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہے جو غافل کرنے والی بات خریدتا ہے۔''

ان کا کہنا ہے کہ اس آیتِ کریمہ میں لہو کی خرید و فروخت پر وعید بیان کی گئی ہے اور وعید صرف حرام کام ہی پر ہوتی ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے: اللہ کی قسم لہو الحدیث سے مراد گانا ہی ہے۔ ان کے اس موقف کو امام بیہقی اور حاکم رحمہما اللہ نے ان سے بیان کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔[1] نیز ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔[2] امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ اس (لہو الحدیث) سے مراد گانا اور اس سے ملتی جلتی اشیا ہیں۔[3] چنانچہ مذکورہ بالا اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ وعید اس شخص ہی کے حق میں ہے جو لوگوں کو اللہ کی راہ سے گمراہ کرنے کے لیے یہ کام کرے، جیسا کہ اس کا سببِ نزول اس کی گواہی دیتا ہے۔ پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا کی زندگی کو لہو و لعب کا نام دیتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿ إِنَّمَا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ [محمد: ٣٦] ''دنیا کی زندگی تو ایک کھیل اور دل لگی کے سوا کچھ نہیں۔''

چنانچہ اگر لہو حرام ہوتا تو پھر دنیا کی ہر چیز حرام ہوتی۔

فریابی[4] اور عبد بن حمید[5] نے محمد بن حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان

[1] السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٠/٢٢٣) المستدرك للحاكم (٢/٤١١)

[2] مصنف ابن أبي شيبة (٦/٣٠٩)

[3] السنن الكبرى للبيهقي (١٠/٢٢٣)

[4] عزاه إليه السيوطي في "الدر المنثور" (٦/٢٨٣) وابن كثير في تفسيره (٦/١٣٠)

[5] عزاه إليه السيوطي في "الدر المنثور" (٦/٢٨٣)

کے بارے میں کہا ہے: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾ [الفرقان: ۷۲] ''اور وہ جو جھوٹ میں شریک نہیں ہوتے۔'' کہ اس میں ''الزور'' سے مراد گانا اور لہو ہے۔ عبد بن حمید نے اس طرح کا موقف ابو الجحاف سے بھی نقل کیا ہے۔[1] نیز ابن ابی حاتم نے اس طرح کا قول حسن رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔[2] اس حدیث کا بھی اسی موضوع سے تعلق ہے جس میں گانے والی عورتوں کی خرید وفروخت اوران کی کمائی کھانے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ امام ترمذی، ابن ماجہ اور سعید بن منصور رحمہم اللہ نے ابو امامہ سے مروی حدیث کو بیان کیا ہے، نیز ابو الطیب طبری رحمہ اللہ نے اسے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے۔[3]

امام طبرانی رحمہ اللہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((ثَمَنُ الْقَيْنَةِ سُحْتٌ وَغِنَاءُهَا حَرَامٌ))[4] ''گانے والی کی قیمت اور اس کا گانا حرام ہے۔''

امام بیہقی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

((لَا تَبِيعُوا الْمُغَنِّيَاتِ وَلَا تَشْتَرُوهُنَّ وَلَا تُعَلِّمُوهُنَّ وَلَا خَيْرَ فِي تِجَارَةٍ فِيهِنَّ وَثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ))[5]

''گانے والی عورتوں کی خرید وفروخت مت کرو اور ان کو اس (پیشے) کی تعلیم نہ دو، ان کی تجارت میں کوئی خیر و بھلائی نہیں ہے اور ان کی قیمت بھی حرام ہے۔''

ابن صفری نے اپنی امالی[6] میں اور ابن عساکر نے[7] اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

((مَنْ قَعَدَ إِلىٰ قَيْنَةٍ يَسْمَعُ مِنْهَا صُبَّ فِي أُذُنَيْهِ الْآنُكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))

''جو شخص کسی گانے والی عورت کے پاس بیٹھ کر اس کا گانا سنے گا، قیامت کے دن اس کے کانوں میں سیسہ ڈالا جائے گا۔''

حمیدی رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] عزاه إليه السيوطي في "الدر المنثور" (٢٨٣/٦)
[2] تفسير ابن أبي حاتم (١٥٤٦٢)
[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٨٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢١٦٨)
[4] المعجم الكبير (٧٣/١)
[5] السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٤/٦۔١٥)
[6] عزاه إليه صاحب "كنز العمال" (٢٢٠/٥۔٢٢١)
[7] عزاه إليه صاحب "كنز العمال" (٢٢٠/٥۔٢٢١)

«لَا يَحِلُّ ثَمَنُ الْمُغَنِّيَةِ وَلَا بَيْعُهَا وَلَا شِرَاءُهَا وَلَا الِاسْتِمَاعُ إِلَيْهَا»[1]

''گانے والی عورت کی کمائی، اس کی خرید وفروخت اور اس کا گانا سننا حلال نہیں ہے۔''

دیلمی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«ثَلَاثَةٌ لَا حُرْمَةَ لَهُمْ: اَلنَّائِحَةُ لَا حُرْمَةَ لَهَا، مَلْعُوْنٌ كَسْبُهَا، وَالْمُغَنِّيَةُ لَا حُرْمَةَ لَهَا، مَمْحُوْقٌ مَالُهَا، مَلْعُوْنٌ مَنِ اتَّخَذَهَا، وَآكِلُ الرِّبَا لَا حُرْمَةَ لَهُ، مَمْحُوْقٌ مَالُهُ»[2]

''تین افراد کی کوئی عظمت وعزت نہیں ہے: نوحہ کرنے والی کی کوئی عزت نہیں ہے اور اس کی کمائی بھی ملعون ہے، گانے والی کا کوئی احترام نہیں ہے، اس کا مال بے برکت ہے اور اس کو اختیار کرنے والا ملعون ہے۔ سود کھانے والے کی کوئی عزت نہیں ہے اور اس کا مال بے برکت ہے۔''

ابن ابی الدنیا،[3] طبرانی[4] اور ابن مردویہ رحمہم اللہ[5] نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

«وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ، مَا رَفَعَ رَجُلٌ عَقِيْرَتَهُ بِالْغِنَاءِ إِلَّا بَعَثَ اللّٰهُ لَهُ شَيْطَانَيْنِ يَرْدِفَانِ عَلٰى عَاتِقِهِ، ثُمَّ لَا يَزَالَانِ يَضْرِبَانِ بِأَرْجُلِهِمَا عَلٰى صَدْرِهِ، حَتّٰى يَكُوْنَ هُوَالَّذِي يَسْكُتُ»

''قسم اس ذات کی جس نے مجھ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، جو شخص بھی گانا گاتے ہوئے اپنی آواز کو بلند کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ دو شیطانوں کو بھیجتا ہے جو اس کے کاندھے پر سوار ہو جاتے ہیں، پھر وہ اس کے خاموش ہونے تک اپنی ٹانگیں اس کے سینے پر مارتے ہیں۔''

ابن صفری رحمہ اللہ نے اپنی امالی میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً بیان کیا ہے۔

«إِيَّاكُمْ وَاسْتِمَاعَ الْمَعَازِفِ وَالْغِنَاءِ، فَإِنَّهُمَا يُنْبِتَانِ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْبَقْلَ»

''موسیقی اور گانے سننے سے بچو، بلاشبہہ یہ دونوں اسی طرح دل میں نفاق پیدا کرتے ہیں جس طرح پانی سبزی کو اگاتا ہے۔''

امام ابن ابی الدنیا رحمہ اللہ نے ذم الملاہی[6] میں اور بیہقی رحمہ اللہ نے سنن میں[7] عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت

---

[1] مسند الحميدي (٢/٤٠٥)

[2] مسند الديلمي (٢/٦٨) اس کی سند کمزور ہے۔

[3] ذم الملاهي (ص: ٤٥)

[4] المعجم الكبير (٧٧٤٩)

[5] عزاه إليه السيوطي في "الدر المنثور" (٥/١٩٥)

[6] ذم الملاهي (ص: ٤٥)

[7] السنن الكبرىٰ للبيهقي (١٠/٢٢٣)

کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«اَلْغِنَاءُ يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْبَقْلَ»

”گانا دل میں اسی طرح نفاق پیدا کرتا ہے جس طرح پانی سبزی کو پیدا کرتا ہے۔“

اسی طرح کی ایک روایت امام بیہقی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعاً بیان کی ہے۔[1] امام دیلمی رحمہ اللہ نے بھی اس طرح کی روایت انس رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔[2] امام بزار،[3] ضیا مقدسی،[4] ابن مردویہ،[5] ابونعیم[6] اور بیہقی رحمہم اللہ[7] نے انس رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«صَوْتَانِ مَلْعُوْنَانِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: مِزْمَارٌ عِنْدَ نِعْمَةٍ وَرَنَّةٌ عِنْدَ مُصِيْبَةٍ»

”دو آوازیں دنیا و آخرت میں ملعون ہیں: خوشی کے وقت بانسری (وغیرہ آلاتِ موسیقی بجانا) اور مصیبت کے وقت چیخ و پکار (نوحہ وغیرہ) کرنا۔“

ابن سعد رحمہ اللہ نے طبقات[8] میں اور بیہقی رحمہ اللہ نے سنن[9] میں جابر رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

«إِنَّمَا نُهِيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ أَحْمَقَيْنِ فَاجِرَيْنِ: عِنْدَ نِعْمَةٍ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَمَزَامِيْرُ الشَّيْطَانِ وَصَوْتٌ عِنْدَ مُصِيْبَةٍ، وَخَمْشُ وَجْهٍ وَشَقُّ جَيْبٍ وَرَنَّةُ شَيْطَانٍ»

”مجھے دو احمق و فاجر آوازوں سے منع کیا گیا ہے: نعمت و خوشی کے موقع پر لہو و لعب اور شیطان کی بانسریوں (آلاتِ موسیقی) سے اور مصیبت کے وقت آواز، چہرہ نوچنا، دامن چاک کرنا اور شیطان کی سی چیخ و پکار کرنا۔“

امام دیلمی رحمہ اللہ نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ يُبْغِضُ صَوْتَ الْخَلْخَالِ كَمَا يُبْغِضُ صَوْتَ الْغِنَاءِ»[10]

---

[1] شعب الإيمان (٣٢٩/٩) یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

[2] مسند الديلمي (٣٢٢/٢) یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

[3] مسند البزار (٧٩٥) امام بزار رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ہم اس روایت کو انس رضی اللہ عنہ سے صرف اسی اسناد سے جانتے ہیں۔

[4] المختارة (١٨٨/٦، ٢٢٠٠، ٢٢٠١)

[5] عزاه إليه صاحب كنز العمال (٢٢٢/١٥)

[6] عزاه إليه صاحب كنز العمال (٢٢٢/١٥)

[7] عزاه إليه صاحب كنز العمال (٢٢٢/١٥)

[8] الطبقات لابن سعود (١٣٨/١)

[9] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٦٩/٤) وشعب الإيمان (٢٤١/٧)

[10] مسند الديلمي (٢٤٤/١) اس کی اسناد سخت ضعیف ہے۔

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ پازیب کی آواز سے اسی طرح غضب ناک ہوتا ہے جس طرح گانے کی آواز سے غصے میں آتا ہے۔''

بہر حال اس موضوع پر اس طرح کی احادیث بہت زیادہ ہیں، حتی کہ علما کی ایک جماعت نے ان کو جمع کرتے ہوئے کتابیں مرتب کی ہیں، جیسے: ابن حزم، ابن طاہر، ابن ابی الدنیا، ابن حمدان الاربلی اور ذہبی رحمہم اللہ وغیرہ۔ چنانچہ ان کتب میں ذکر کردہ اکثر احادیث لہو ولعب کے آلات سے ممانعت کے بارے میں ہیں۔

گانے کو جائز قرار دینے والوں نے مذکورہ بالا احادیث کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ ادفوی نے امتاع[1] میں کہا ہے: اس موضوع پر وارد ہونے والی احادیث کو ظاہر یہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی ایک جماعت نے ضعیف قرار دیا ہے اور ائمہ اربعہ، داود اور سفیان نے ان احادیث سے احتجاج نہیں کیا ہے، حالانکہ وہ مجتہدین کے سردار ہیں اور وہ ایسے مذاہب والے ہیں جن کا اتباع کیا جاتا ہے۔ ابوبکر بن العربی نے اپنی کتاب الاحکام[2] میں ان احادیث کو ذکر کر کے ان کو ضعیف قرار دیتے ہوئے کہا ہے: گانے اور آلاتِ لہویہ کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث میں سے کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ابن طاہر نے کہا ہے کہ اس موضوع پر ایک حرف بھی درست نہیں ہے۔

شیخ علاء الدین القونوی نے ''شرح التعرف'' میں لکھا ہے کہ ابو محمد بن حزم نے کہا ہے: اس موضوع پر وارد ہونے کے باوجود، کوئی چیز درست نہیں ہے، لیکن ہم ہی سب سے پہلے یہ بات کہنے والے ہیں کہ اس موضوع پر جو بھی وارد ہوا ہے وہ موضوع ہے۔ پھر انھوں نے اس پر قسم اٹھاتے ہوئے کہا ہے: اللہ کی قسم! اگر کسی نے ثقات کے واسطے سے ایک یا زیادہ مسند احادیث بیان کی ہیں تو وہ غیر رسول کی طرف ہی منسوب ہیں اور آپ ﷺ کے سوا کی بات حجت نہیں ہے، جس طرح عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ﴾ [لقمان: ٦] ''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہے جو غافل کرنے والی بات خریدتا ہے۔'' کی تفسیر کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے ''لہو الحدیث'' کی تفسیر گانے کے ساتھ کی ہے۔

ابن حزم رحمہ اللہ نے کہا ہے: آیتِ کریمہ کی نص ان کے اس آیت سے حجت پکڑنے کو باطل قرار دیتی ہے، کیوں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [الحج: ٩] ''تاکہ اللہ کے راستے سے گمراہ کرے۔'' چنانچہ یہ ایک ایسا کام ہے کہ جو بھی اس کو سرانجام دے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ اگر بالفرض کوئی شخص اس نیت کے ساتھ مصحف خریدے کہ وہ اس کے ساتھ لوگوں کو اللہ کی راہ سے گمراہ کرے اور اس کا مذاق اڑائے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہ ہے وہ اصل چیز جس کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے۔ چنانچہ اس شخص کی مذمت نہیں کی ہے جو لہو الحدیث

---

[1] السماع لابن طاهر (ص: ٤١)

[2] الأحكام (٣/١٤٩٣-١٤٩٤)

کو اس لیے خریدے، تاکہ اس کے ساتھ اپنے نفس کو سکون پہنچائے، نہ کہ اس کے ذریعے اللہ کی راہ سے گمراہ کرے۔ انھوں نے مزید کہا ہے کہ انھوں نے اس سے حجت پکڑتے ہوئے کہا ہے: کیا گانا حق سے ہے یا غیرحق سے اور ان کے ساتھ کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلٰلُ ﴾ [یونس: ٣٢] ''پھر حق کے بعد گمراہی کے سوا کیا ہے؟'' چنانچہ جس نے گانے سے معصیت پر تعاون کی نیت کی تو وہ فاسق ہے اور یہی حال گانے کے علاوہ ہر عمل کا ہے اور جس نے اس گانے سے نفس کے سکون و اطمینان کی نیت کی، تاکہ وہ اعمالِ طاعت پر قوی ہو جائے اور اس کے ذریعے وہ اپنے نفس کو نیکی پر چست و نشیط بنائے تو وہ محسن ہوگا اور اس کا یہ فعل حق ہوگا اور جس نے اطاعت کی نیت کی نہ معصیت کی تو وہ لغو ہے اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے، جیسے وہ شخص جو اپنے باغ کی طرف جاتا ہے، دل بہلاتے ہوئے اس کے دروازے پر بیٹھتا ہے اور اپنی پنڈلی کو کبھی پھیلاتا اور کبھی سمیٹتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

علامہ مفتی عرب ابو القاسم عیسیٰ بن علامہ ناجی تنوخی مالکی نے شرح رسالہ ابی یزید میں لکھا ہے: فاکہانی کا کہنا ہے کہ مجھ کو کتاب اللہ میں کوئی آیت اور سنتِ رسول اللہ ﷺ میں کوئی ایسی صحیح و صریح حدیث نہیں ملی جو آلاتِ لہو ولعب (موسیقی اور گانے بجانے کے آلات وغیرہ) کی حرمت پر دلالت کرتی ہو۔ وہ تو صرف ظواہر اور عمومات ہیں جن سے حجت پکڑی جاتی ہے نہ کہ قطعی دلائل۔

قاضی ابن رشد نے درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ﴾ [القصص: ٥٥] ''اور جب وہ لغویات سنتے ہیں تو اس سے کنارہ کرتے ہیں۔'' سے (سماع کی حرمت پر) استدلال کیا ہے، مگر اس آیت میں آلاتِ موسیقی اور گانے کے حرام ہونے پر کون سی دلیل ہے، جب کہ مفسرین کے اس کے بارے میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول:

بلاشبہہ یہ آیت یہود کی ایک قوم کے بارے میں نازل ہوئی، جب انھوں نے اسلام قبول کر لیا تو (دوسرے) یہودی سب وشتم کے ساتھ ان کا سامنا کرتے جس کے مقابلے میں وہ (اسلام قبول کرنے والے) ان سے اعراض کرتے۔

دوسرا قول:

کچھ یہودیوں نے اسلام قبول کیا جب وہ دوسرے یہودیوں سے تورات سنتے جس کو انھوں نے بدل دیا تھا۔ نیز انھوں نے نبی مکرم ﷺ کی صفات کو بدل ڈالا تھا تو وہ (اسلام لانے والے) ان سے اعراض کرتے اور حق کا ذکر کرتے۔

تیسرا قول:

اس سے مراد وہ مسلمان ہیں کہ جب وہ باطل پر مبنی باتیں سنتے ہیں تو ان سے اعراض کرتے ہیں۔

چوتھا قول:

اس آیت میں اہلِ کتاب کے وہ افراد مراد ہیں جو یہود و نصاریٰ نہ تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے دین پر تھے اور محمد ﷺ کی بعثت کے منتظر تھے۔ پھر جب انھوں نے مکہ میں آپ ﷺ کے مبعوث ہونے کی خبر سنی اور ان کو قرآن سنایا گیا تو وہ مسلمان ہو گئے۔ کفارِ قریش ان سے کہتے تھے: تم پر افسوس! تم نے ایسے شخص کی تابع داری اختیار کر لی جس کو اس کی قوم نے ناپسند کیا، جب کہ وہ لوگ تم سے زیادہ اس شخص کو جانتے ہیں۔ یہ آخری قول ابن العربی کا ہے جو انھوں نے اپنی کتاب الاحکام میں ذکر کیا ہے۔

کاش مجھ کو بتایا جاتا کہ یہ آیت آلاتِ لہو ولعب کی حرمت پر کیسے دلیل بنتی ہے! رہا ان کا اس آیت سے استدلال کرنا: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ﴾ [یونس: ۳۲] ''پھر حق کے بعد گمراہی کے سوا کیا ہے؟'' تو اس میں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے۔

انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے درج ذیل فرمان سے بھی استدلال کیا ہے:

((كُلُّ لَهْوٍ يَلْهُوْ بِهِ الْمُؤْمِنُ فَهُوَ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةٌ: مُلَاعَبَةُ الرَّجُلِ أَهْلَهُ، وَتَادِيْبُهُ فَرَسَهُ، وَرَمْيُهُ عَنْ قَوْسِهِ))

''مومن تفریح کے طور پر جو کام بھی کرتا ہے وہ باطل (بے کار) ہے، سوائے آدمی کے اپنی بیوی کی دل لگی کرنے کے، اپنے گھوڑوں کو تربیت دینے کے اور کمان سے تیر چلانے کے۔''

امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے: آپ ﷺ کا یہ کہنا: ((فھو باطل)) اس کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ وہ اس کے عدمِ فائدہ پر دلالت کرتا ہے۔ یقیناً انھوں نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ان حبشیوں کی طرف دیکھ کر تفریح کرنا جو آپ ﷺ کی مسجد میں رقص کر رہے تھے، جیسا کہ صحیح میں ثابت ہے، ان تین امور سے خارج ہے۔ اس سے متعلق سماع کو ناجائز قرار دینے والوں کا جو جواب ہو گا وہی ہمارا بھی جواب ہو گا۔

حجۃ الاسلام امام غزالی نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ کوئی ایسی دلیل قائم نہیں ہوئی جو گانے، دف اور شبابہ کے سننے کی حرمت پر دلالت کرتی ہو۔ انھوں نے ان کی اباحت کے قول کی تائید کی ہے۔ نیز انھوں نے کہا ہے: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سارنگی اور سارے آلاتِ موسیقی اور لہو ولعب حلال ہوں، لیکن ایسے دلائل وارد ہوئے ہیں جو ان کی حرمت کا تقاضا کرتے ہیں۔ ابن النحوی نے عمدہ میں ان سے اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے۔ میں کہتا ہوں: اس کا یہ قول، کہ یہ سارنگی اور تمام آلاتِ لہو ولعب کی حرمت کا تقاضا کرتے ہیں، درست نہیں ہے۔

آلاتِ لہو ولعب کی حرمت کے قائلین کے من جملہ دلائل میں سے ایک دلیل وہ ہے جس کو امام ابو داود رحمہ اللہ

نے بیان کیا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بانسری کی آواز سنی تو اپنے کانوں میں انگلیاں ٹھونس لیں اور راستے سے ایک طرف ہٹ گئے اور پوچھا: اے نافع! تم کچھ سن رہے ہو؟ انھوں نے جواب دیا کہ نہیں، پھر انھوں نے اپنی انگلیاں ہٹائیں اور فرمایا: میں نبی مکرم ﷺ کے ساتھ تھا تو آپ ﷺ نے اس طرح کی آواز سنی، آپ ﷺ نے وہی کچھ کیا جو میں نے کیا ہے۔ اس کا جواب کچھ یوں ہے:

اولاً: یہ حدیث ضعیف ہے۔ لولوئی نے کہا ہے: ابو داود نے کہا ہے: یہ حدیث منکر ہے۔ ابو محمد بن حزم نے کہا ہے: امام ابو داود نے یہ روایت بیان کی ہے اور اسے منکر قرار دیا ہے۔

ثانیاً: بالفرض یہ صحیح بھی ہو تو پھر بھی یہ اباحت ہی کی دلیل بنتی ہے، اس لیے کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آپ ﷺ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لیے بانسری کی آواز سننے کو مباح نہ کرتے اور نہ ہی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نافع کے لیے مباح کرتے۔ نیز نبی مکرم ﷺ اس سے منع فرماتے اور اس سے خاموشی اختیار نہ کرتے، یا آپ ﷺ اس آلے کو توڑنے کا حکم دیتے، کیوں کہ ضرورت کے وقت سے بیان کو موخر کرنا جائز نہیں ہے۔

رہا آپ ﷺ کا اپنے کانوں کو بند کرنا تو اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ اس وقت اپنے رب تعالیٰ کے ساتھ اس طرح مصروف ہوں کہ اس وقت اس کے علاوہ کسی چیز میں مشغولیت کو پسند نہ کرتے ہوں یا یہ کہ آپ ﷺ نے اس سے اسی طرح اجتناب کیا جس طرح آپ ﷺ نے بہت سی مباح چیزوں سے پرہیز کیا، جیسے ٹیک لگا کر کھانا، اپنے گھر میں درہم و دینار کو ایک بھی رات کے لیے (خرچ کیے بغیر) باقی چھوڑنا اور ایسے گھر میں داخل ہونا جس کے کسی طاقچے میں کوئی (باتصویر منقش) پردہ لٹک رہا ہو۔

سماع کو حرام کہنے والوں میں سے بعض نے چند عقلی دلائل سے بھی استدلال کیا ہے:

پہلی دلیل:

گانا اور وہ بھی مست کرنے والے آلات کے ساتھ مے نوشی کی طرف لے جاتا ہے، کیوں کہ اہلِ سماع کے نزدیک (گانے کی) پوری لذت غالباً شراب خوری ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

یہ گانا اور اس کا سماع شراب نوشی نہ کرنے والوں کو شراب کی مجالس کا تذکرہ سناتے ہیں اور یہ تذکرہ باعثِ شہوت ہے اور شہوتِ حرام پر اقدام کرنے کا سبب بنتا ہے۔

تیسری دلیل:

جب محفلِ سماع پر اجتماع کرنا اہلِ فسق کی عادت بن چکا تو اس کو درج ذیل حدیث کی وجہ سے حرام ہونا چاہیے:

«مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» ''جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ انہی میں شمار ہوگا۔''

مندرجہ بالا دلائل میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سماع سے ایسا ہونا ممنوع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ محض سماع سے کامل لذت حاصل ہو جاتی ہے، بغیر اس کے کہ کسی اور نشہ آور وغیرہ چیز کی ضرورت ہو، جیسا کہ حس و وجدان اس پر دلالت کرتے ہیں۔ وہ چارپائے جو بنی آدم سے زیادہ سخت ہیں اور نشہ آور چیز پینے کا شعور نہیں رکھتے وہ بھی سماع سے متاثر ہوتے ہیں اور بھاری بوجھوں کو ہلکا اور لمبی مسافتوں کو تھوڑا جانتے ہیں، جیسا کہ یہ معلوم ہے کہ حدی خوان کی خوبصورت آواز سن کر اونٹ کا کیا حال ہوتا ہے، بعض اوقات یہ حدی خوانی اس کے تلف ہونے کا بھی سبب بن جاتی ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ جس نے قریب زمانے میں شراب چھوڑی ہو تو محض سماع سے وہ دوبارہ شراب پینے کی طرف جا سکتا ہے تو یہ سماع صرف اس شخص کے حق میں حرام ہوگا۔ رہا وہ شخص جس نے کبھی شراب نہ پی ہو یا پیتا تو رہا ہو مگر اس سے تائب ہو چکا ہو اور اس نے سچی توبہ کی ہو اور اس توبہ کو لمبا عرصہ گزر چکا ہو تو اس کو یہ علت شامل نہیں ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا دوسری دلیل کا بھی یہی جواب ہوگا۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ سماع کا ایسا شعار ہونا ممنوع ہے جو اہلِ فسق کے ساتھ مختص ہو، کیوں کہ ان لوگوں کے علاوہ نئے اور پرانے دور کے اہلِ عفت و نزہت کی طرف سے سماع پر مجتمع ہونا ثابت ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم صحابہ و تابعین اور ان کے بعد والے لوگوں کی ایک جماعت سے اس کی حکایت کر چکے ہیں۔

سماع کو جائز قرار دینے والوں نے سماع کے جواز پر مبنی چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔ ان میں سے ایک درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ۱۵۷]

''اور ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا ہے اور ان پر ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے۔''

اس آیت کو دلیل بنانے کی وجہ یہ ہے کہ ''الطیبات'' معرف باللام جمع ہے جو ہر طیب چیز کو شامل ہے۔ چنانچہ طیب کا اطلاق اس چیز کے مقابلے میں ہوتا ہے جس سے لذت حاصل کی جائے اور اکثر فہم کی طرف یہی متبادر ہے جب یہ قرائن سے خالی ہو۔ نیز طیب کا اطلاق طاہر اور حلال چیز پر بھی ہوتا ہے۔ عموم کا صیغہ وہ کلی ہے جو عام کے کل افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہے۔ چنانچہ تینوں معانی کے افراد اس میں داخل ہوں گے۔ اگر ہم عام کو اس کے بعض افراد پر مقصور کریں تو ہم اس کو متبادر اور ظاہر پر مقصور کریں گے۔ ابن عبدالسلام نے دلائل الاحکام میں یہ صراحت کی ہے کہ آیتِ کریمہ میں طیبات سے مراد مستلذات ہیں۔

سماع کے جواز پر ان لوگوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ١١٩]

''حالانکہ بلاشبہہ اس نے تمھارے لیے وہ چیزیں کھول کر بیان کر دی ہیں جو اس نے تم پر حرام کی ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]

''تا کہ تو لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دے جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے۔''

انھوں کا کہنا ہے کہ جس میں سماع کی حرمت کی تفصیل ہو کتاب اللہ کی کوئی نص ہے نہ سنتِ صحیحہ کی۔ جس طرح علما کی ایک جماعت سے یہ موقف حکایت کیا گیا ہے۔

ان کے ذکر کردہ دلائل میں سے ایک سماع کے حلال ہونے پر مطلق طور پر اجماع ہے۔ چنانچہ سماع کو حلال کہنے والوں کا کہنا ہے کہ عبداللہ بن جعفر ہاشمی اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما وغیرہ کا سماع کرنا مشہور ہے اور علی و معاویہ رضی اللہ عنہما کی خلافت کے دوران میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سماع کرنا عام تھا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تھا۔ اگر یہ سماع حرام ہوتا تو لامحالہ وہ اس کے فاعل پر انکار کرتے۔ گویا یہ اجماعِ سکوتی ہے اور اہلِ مذاہب نے اس اجماع سے اکثر احتجاج کیا ہے۔ نیز براءتِ اصلیہ یعنی حلال ہونا نہ کہ حرام، کی دلیل اس پر مستزاد ہے جس سے ہم کسی دلیلِ شرعی کے بغیر پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ لہٰذا وہ شخص جو اس بات کا مدعی ہے کہ ایسا سماع، جس سے کان لذت پائیں اور طبیعت میں میلان پیدا ہو، حرام ہے تو اس کے ذمے ایسی دلیل پیش کرنا لازم ہوگا جس دلیل کے ساتھ نزاع ختم ہو جائے۔ خاص طور پر ایسی حالت میں جب اس سماع میں خاص قسم کے نفع کا حصول ضرر سے خالی ہو، کیوں کہ یہ بھی عقل کے نزدیک مستحسن ہے۔

اس تقریر کے بعد کیفیتِ استدلال کے منصف عارف اور مناظرہ و جدال کے طریقے کو جاننے والے عالم پر یہ واضح ہو چکا کہ آلات یا ان کے بغیر سماع کرنا ان چیزوں میں سے ہے جن میں ائمہ علم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ نیز یہ ان مسائل میں سے ہے جس کے مرتکب پر شدت کے ساتھ انکار کرنا لائق نہیں ہے۔ اسی لیے اس سوال کے جواب میں قدرے طوالت آ گئی ہے، کیوں کہ بعض وہ لوگ، جو علومِ استدلال سے بہت کم واقف ہیں اور اقوال کی درایت سے متعلق تعطل کے شکار ہیں، اس وہم کے شکار ہیں کہ آلات اور ان کے بغیر گانا ان مسائل میں سے ہے جن کی حرمت پر قطعی دلائل موجود ہیں اور ان کی حرمت پر اجماع پایا جاتا ہے۔

آپ کو یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ بلاشبہہ یہ بہتان ہے، لامحالہ جہالت ہے اور بلا نزاع یہ ایک کم زوری ہے۔ ایک منصف عارف یہ جانتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین و اتباعِ تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ مسلمین کی ایک جماعت پر قطعی حرام چیز کے ارتکاب کا الزام عائد کرنا ایک بڑا شنیع فعل، بہت بڑی بدعت، بڑی جہالت اور ضلالت کا کام ہے۔ اس

جگہ یہی مقصود ہے کہ ان کی شریف عزتوں کو کم زور عقلوں سے محفوظ کیا جائے اور ان کی جناب سے ملامت کو دور کیا جائے، وگرنہ خدائے علام الغیوب یہ جانتا ہے کہ ہمیں مجالسِ سماع میں سے کسی مجلس میں بیٹھنے کا کبھی اتفاق نہیں ہوا، نہ ہی اہلِ سماع سے ہمارا کوئی میل جول ہے، نہ سماع کی اقسام میں سے کسی قسم سے ہم شناسا ہیں اور نہ ہی اس کی اوضاع میں سے کسی وضع کا ہم ادراک رکھتے ہیں۔ ہم نے تو اس موضوع پر دلائل کے تقاضوں پر کلام کیا ہے، تا کہ جہالت کے ساتھ کلام کرنے والے کی ہر علت کا ازالہ کیا جائے، تا کہ انکار کا ایراد و اصدار علم کی بنیاد پر ہو۔ نیز ہم یہ واضح کر دیں کہ یہ مسئلہ ان مسائل میں سے نہیں ہے جو اہلِ سماع کی گمراہی کا حامل ہو، لیکن یہ گمان کرنے والا، کہ یہ مسئلہ اختلافی مسائل میں سے نہیں ہے، بلکہ بلاشبہہ اس کی حرمت قطعی اور لازمی ہے، انصاف کی راہ کی طرف راہنمائی پانے والا نہیں ہے۔ وائے تعجب! اگر یہ بے چارہ ائمہ مسلمین کی تصنیفات میں سے کسی تصنیف کا مطالعہ کر لیتا تو اس پر یہ واضح ہو جاتا کہ اس کا یہ دعویٰ محض باطل ہے اور جہالت و ہوا پرستی پر مبنی ہے۔

بالفرض یہ مسئلہ اجماع کے ساتھ حرام بھی ہو، تو یہ غافل اتنا بھی نہیں جانتا کہ اجماع کے قطعی یا ظنی حجت ہونے میں لوگوں کے دو مذہب ہیں:

پہلا مذہب:

تو یہ ہے کہ اجماع حجتِ ظنی ہے، لہٰذا یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ علم کا۔ چنانچہ محققین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے، جیسے ابو الحسن بصری، امام فخر الدین الرازی اور سیف الدین الآمدی وغیرہ۔

دوسرا مذہب:

یہ ہے کہ اجماع قطعی حجت ہے، چنانچہ اکثر (محققین) کا یہی مذہب ہے، جیسا کہ اصفہانی نے کہا ہے۔ محققینِ حنفیہ کی ایک جماعت، جیسے بزدوی، صدر الشریعہ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ اجماع کے کئی مراتب ہیں: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع کتاب اللہ اور خبرِ متواتر کی طرح ہے۔ ان کے بعد والے لوگوں (تابعین و اتباعِ تابعین رحمہم اللہ) کا اجماع مشہور احادیث کی طرح ہے۔ وہ اجماع، جس میں گذشتہ دور کے اندر اختلاف رہ چکا ہو، خبرِ واحد کے مقام و مرتبے میں ہے۔

اجماع کو حجتِ قطعیہ کہنے والوں نے پھر اس کی بعض صورتوں میں اختلاف کیا ہے، مثلاً: وہ اجماع جس میں ایک یا دو مجتہد مخالف ہوں اور اسی طرح اجماعِ سکوتی۔ اجماعِ سکوتی وہ اجماع ہے جس میں بعض مجتہدین شامل نہ ہوئے ہوں، یا شامل تو ہوئے ہوں، لیکن مسئلے سے متعلق اہلِ اجتہاد میں انتشار پا کر اس پر خاموشی اختیار کیے ہوں، انکار نہ کیے ہوں اور جیسے وہ اجماع جس پر سابقاً اختلاف ہو۔ ان میں سے پہلے کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ

اجماع ہے نہ حجت، چنانچہ ابوبکر رازی نے اس کی حکایت حنفیہ سے اور انھیں میں سے امام کرخی سے کی ہے جب کہ بعض نے کہا ہے کہ یہ اجماع ہے۔

زرکشی نے ''البحر'' میں کہا ہے کہ یہی مذہب ہے۔ آمدی نے اس کو ابن جریر سے نقل کیا ہے۔ جوینی کا کلام بھی اسی طرف میلان رکھتا ہے۔ ہندی نے کہا ہے: جو لوگ اس کے اجماع ہونے کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہ ظنی اجماع ہے قطعی نہیں۔

دوسرے اجماع کے بارے میں مشہور یہ ہے، جیسا کہ رافعی نے کہا ہے کہ وہ حجت ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ اجماع بھی ہے یا نہیں؟ تو زرکشی نے کہا ہے کہ زیادہ راجح بات یہ ہے کہ وہ اجماع ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اجماع نہیں ہے۔ چنانچہ زرکشی نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف اس کو منسوب کر کے کہا ہے: جان لینا چاہیے کہ یہاں اختلاف سے مراد یہ ہے کہ وہ قطعی اجماع نہیں ہے۔ انتہٰی چنانچہ ابن برہان نے صیرفی سے اس کی صراحت کی ہے اور ایسے ہی ابن الحاجب نے۔

صاحبِ جمع الجوامع نے یہ اشارہ کیا ہے کہ ان ہر دو صورتوں میں ظنی اجماع ہے نہ کہ قطعی۔ اسی طرح وہ اجماع، جس کی مخالفت شاذ و نادر ہو، ظنی ہوتا ہے۔ چنانچہ امام الحرمین کا کلام بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ زرکشی نے صاحبِ تقویم، جو حنفیہ سے ہیں، سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ مراتبِ اجماع میں سے سب سے ادنیٰ درجہ ہے۔ نیز انھوں نے ایک قوم سے اس کے وقوع کا محال ہونا نقل کیا ہے۔

رہے وہ لوگ جو اجماع کے حجتِ قطعیہ ہونے کے قائل ہیں، انھوں نے مذکورہ صورتوں کے علاوہ میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اخبارِ احاد اور ظواہر اس میں مقبول ہیں یا نہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ مقبول نہیں اور یہ قول جمہور کا ہے۔ قاضی نے ''التقریب'' میں اور غزالی نے اپنی کتابوں میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اس لحاظ سے ہر وہ چیز جو اخبارِ احاد کے ساتھ منقول ہے وہ اجماع تو ہے مگر حجت نہیں ہے، چنانچہ صفی ہندی نے اس پر متنبہ کیا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ اس میں (اخبارِ احاد اور ظواہر) مقبول ہیں۔ چنانچہ فقہا یہی موقف رکھتے ہیں اور متاخرین نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ یہاں سے آپ کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک قوم کے نزدیک اجماع یا تو سارے کا سارا ظنی ہے یا کچھ دوسرے لوگوں کے نزدیک اس کا کچھ حصہ ظنی اور کچھ قطعی۔ ان کے ہاں قطعی اجماع وہی ہے جو ایسے سماع کے طریقے سے منقول ہو جو علم کا فائدہ دے یا وہ امت کے تمام مجتہدین سے تواتر کے ساتھ یوں منقول ہو کہ ان میں سے کوئی صریح طریقے سے اس کی مخالفت نہ کرتا ہو، جیسے ان کا یہ کہنا: یہ حلال ہے اور یہ حرام، یا یہ صحیح ہے اور یہ باطل، یا اسی طرح کے دیگر الفاظ، جیسا کہ غزالی نے اس کا ذکر کیا ہے اور ابن ابی شریف نے ''شرح

الجمع" کے حاشیے میں اس پر متنبہ کیا ہے۔

جب یہ معلوم ہو چکا کہ اجماع کی دو قسمیں ہیں: ایک قطعی اور دوسری ظنی، تو اجماعِ ظنی کا منکر اور اس کے خلاف اعتقاد رکھنے والا علما کے اتفاق کے ساتھ کافر نہیں ہے۔ چنانچہ کئی ایک محققین نے اس قول پر اجماع نقل کیا ہے، جیسا کہ سیف الدین الآمدی اور صفی ہندی نے "النهاية" میں، قاضی عضد الدین نے شرح مختصر میں، ابو العباس القرطبی نے جیسا کہ زرکشی نے ان سے "النهاية" میں نقل کیا ہے۔ جن لوگوں نے اجماعِ ظنی کے منکر کے کافر ہونے کی قطعی طور پر نفی کی ہے ان میں سے سعد ہیں جنھوں نے شرح التوضیح میں، شریف جرجانی ہیں جنھوں نے شرح المواقف میں اور محقق ابن الہمام ہیں جنھوں نے اس کی نفی کی ہے۔

رہا اجماعِ قطعی کے منکر کا حکم تو آمدی اور ابن حاجب نے اس کے بارے میں اپنے اصول میں تین مذہب بیان کیے ہیں: چنانچہ آمدی کا کہنا ہے: انھوں نے "مجمع عليه" کا انکار کرنے والے کے کافر ہونے کے بارے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ بعض فقہا نے اس کو ثابت کیا ہے اور باقیوں نے اس کا انکار کیا ہے۔ جب کہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ اجماعِ ظنی کے حکم کا انکار کفر کو واجب نہیں کرتا ہے۔ اس میں مختار مذہب یہ ہے کہ اس کے اسمِ ایمان کے مفہوم میں داخل ہونے یا نہ داخل ہونے کے درمیان فرق ہے۔ چنانچہ جب یہ اس کے مفہوم میں داخل ہو، جیسے پانچ عبادات اور توحید و رسالت کے اعتقاد کا وجوب تو ان کا منکر کافر ہوگا اور جب یہ اس کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا، جیسے بیع کے حلال ہونے اور اجارہ کے درست ہونے وغیرہ کا حکم تو اس کا انکاری کافر نہیں ہوگا۔ انتھیٰ

ابن حاجب نے اپنی مختصر میں لکھا ہے: اجماعِ قطعی کے حکم کا انکار۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ عبادات وغیرہ کا منکر کافر قرار پائے گا۔ انتھیٰ

علامہ زین الدین بن مدخل نے ملخص میں کہا ہے: اجماعِ سکوتی یا اجماعِ اکثری یا احاد کے ساتھ منقول اجماعِ ظنی کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جاتا۔ کہا گیا ہے کہ اسی طرح وہ اجماع جس میں اجماع کرنے والے تواتر کی حد کو نہ پہنچے ہوں۔ صحیح موقف کے مطابق اجماعِ قطعی کے منکر کو بھی کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اِلا یہ کہ جب حکم ضروری ہو، کیوں کہ حجیتِ اجماع کا علم ایمان میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نظری ہے۔ انتھیٰ

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: وہ اجماع جو حجت بنتا ہے، جس کے ساتھ عذر ختم ہو جاتا ہے اور جس کی مخالفت کرنا حرام ہے وہ اجماعِ قطعی اور معلوم ہے۔ انتھیٰ

امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اجماع کے منکر کو مطلق طور پر کافر نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ جس نے ایسے مجمع علیہ مسئلے کا انکار کیا جس میں نص موجود ہو اور وہ ایسے ظاہری امور سے ہو جس کی معرفت میں خاص و عام مشترک ہوں،

جیسے نماز اور شراب کا حرام ہونا وغیرہ ہے، تو ایسا شخص کافر ہے۔ اور جس نے ایسے اجماعی مسئلے کا انکار کیا، جس کو صرف خواص ہی جانتے ہیں، جیسے پوتی کا صلبی بیٹی کے ساتھ چھٹے حصے کا مستحق ہونا وغیرہ، تو وہ کافر نہ قرار پائے گا۔ رہا وہ شخص جس نے ایسے مجمع علیہ مسئلے کا انکار کیا جو ظاہر ہے اس کے بارے میں نص نہیں ہے تو اس کو کافر قرار دینے کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ انتھٰی

ابن ابی شریف نے "شرح المجمع" کے حاشیے میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جو مسئلہ حدِ ضرورت کو نہ پہنچا ہو اس (کے انکار) پر کفر لازم نہیں آتا، اگرچہ وہ مشہور ہو۔

سعد نے اپنی شرح عقائد میں کہا ہے: بلاشبہہ جس نے ایسے حرام کو حلال ٹھہرایا جو قطعی دلیل کے ساتھ ثابت تھا، تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا اور اگر وہ قطعی دلیل کے ساتھ ثابت نہ ہو اور وہ اس طرح کہ اس کی حرمت اس کے غیر کی وجہ ہو یا وہ ظنی دلیل کے ساتھ ثابت ہو تو اسے کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا۔

ہندی نے "النهاية" میں کہا ہے: اجماعِ قطعی کے ذریعے مجمع علیہ مسئلے کے انکاری کو جماہیر کے نزدیک کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا، برخلاف بعض فقہا کے۔ ہم نے اس مسئلے کے مجمع علیہ ہونے کی قید اس لیے لگائی ہے، کیوں کہ جو پانچ نمازوں وغیرہ کے وجوب کا انکار کرے گا اس کو کافر ٹھہرایا جائے گا اور یہ مجمع علیہ مسئلہ ہے، لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ اجماع کے حکم کا انکار کرنے والا ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے: اجماعِ ظنی کا انکار کرنے والا اتفاقاً کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ انتھٰی

شمس الدین قرافی مالکی نے امام الحرمین کا قول: اجماع کے حکم کا انکار کرنے والے کو کافر کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے، جب اس شخص کو کافر نہیں ٹھہرایا جا سکتا جو اصل اجماع کا رد کر دے، کیوں کہ فرع اپنی اصل سے زیادہ قوی نہیں ہوتی۔ نقل کرنے کے بعد کہا: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کسی مسئلے کے مجمع علیہ ہونے کی حیثیت میں اسے رد کرنے سے کافر نہیں ٹھہراتے، بلکہ علم کے لیے حاصل ہونے والی شہرت کی حیثیت سے، چنانچہ جب یہ شہرت اجماع کے ساتھ مل جائے تو اس کے انکاری کو کافر ٹھہرایا جائے گا۔ جب یہ شہرت ساتھ نہ ملے تو اسے کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا تو اس بنا پر فرع اپنی اصل سے زیادہ قوی نہ رہے گی، وہ تو صرف اس صورت میں لازم آتی ہے جب ہم اس کے مجمع علیہ ہونے کی بنا پر کافر ٹھہرائیں، نہ کہ شہرت کے اعتبار سے۔ انتھٰی

قرطبی مالکی نے کہا ہے: اس مسئلے میں تفصیل ہی برحق ہے۔ چنانچہ جس نے یہ کہا کہ اجماع کے دلائل ظنی ہیں تو پھر تکفیر کی نفی میں کوئی شک نہیں ہے، کیوں کہ ظنی مسائل اجتہادی ہوتے ہیں، لہٰذا ان میں بالاتفاق تکفیر نہیں ہے۔ جس نے یہ کہا کہ وہ دلائل قطعی ہیں تو ایسا کہنے والے اس کی تکفیر کے بارے میں اختلاف کرنے والے ہیں، جب کہ

درست بات یہ ہے کہ اس کے انکاری کو کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وہ دلائل قطعی اور متواتر ہیں، کیوں کہ یہ ہر ایک کے لیے عام ہیں۔ برخلاف اس کے جس نے تمام متواترات کا انکار کیا۔ لہٰذا تکفیر سے توقف کرنا اس پر (کفر کے فتوے کے ساتھ) دھاوا بولنے سے بہتر ہے۔ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

«مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، فَإِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا حَارَتْ عَلَيْهِ»[1]

''جس شخص نے اپنے بھائی سے کہا: اے کافر! تو ان دونوں میں سے ایک ضرور کافر ہو گیا، پھر اگر وہ ایسا (کافر) ہو جیسا کہ اس نے کہا ہے (تو وہ کافر ہے) اور اگر وہ ایسا نہ ہو تو وہ (فتوائے کفر) اس (کہنے والے) پر لوٹ آتا ہے۔'' انتھٰی

علامہ مجتہد ابن دقیق العید نے کہا ہے: جس نے یہ کہا کہ اجماع کی دلیل ظنی ہے تو تمام ظنیات کی طرح اس کی مخالفت کرنے والے کی طرف تکفیر کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔ لیکن جس نے کہا کہ اس کی دلیل قطعی ہے تو اس کے مخالف کے حکم میں یہ دیکھا جائے گا کہ اس اجماع کے ثبوت کا طریق قطعی یا ظنی ہو گا۔ چنانچہ اگر وہ ظنی ہو تو اس کے ساتھ تکفیر کا کوئی راستہ نہیں ہے اور اگر وہ قطعی ہو تو اس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ہاں اختلاف اس میں نہیں ہے جو صاحبِ شرع سے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ چنانچہ بلاشبہہ وہ ایک ایسی چیز کی تکذیب ہو گی جو لازمی طور پر کفر کو واجب کرنے والی ہے۔ اختلاف تو صرف اس میں ہے جس میں قطعی طور پر اجماع حاصل ہو، یعنی اس قطعیت کے ساتھ اجماع کا وجود ثابت ہو اور صاحبِ شرع سے تواتر کے ساتھ حکم منقول نہ ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجماع کے مسائل کے ساتھ کبھی تو صاحبِ شرع سے تواتر بالنقل پایا جاتا ہے، چنانچہ یہ ایسی تکذیب ہو گی جو لازمی طور پر کفر کو واجب کرتی ہے، اختلاف تو صرف اس میں ہے جس میں قطعی طور پر اجماع ہو یعنی اس قطعیت کے ساتھ اجماع کا وجود ثابت ہو اور صاحبِ شرع کی طرف سے تواتر کے ساتھ حکم منقول نہ ہو۔ اس میں اختلاف نہیں ہے جس میں صاحبِ شرع کی طرف سے تواتر کے ساتھ کچھ منقول ہو، جیسے پانچ نمازوں کا فرض ہونا۔ لہٰذا اس کے انکاری کی تکفیر میں اختلاف منتفی ہو گا، کیوں کہ یہ تواتر کے مخالف ہے، نہ کہ اس لیے کہ یہ اجماع کے مخالف ہے۔ ان کے آخری کلام تک جیسے زرکشی نے ''البحر'' میں اور ابن ابی شریف نے شرح الارشاد میں اور ان کے علاوہ متاخرین نے نقل کیا ہے۔

ابو اسحاق شیرازی نے ملخص میں ذکر کیا ہے: فسق اجماع کی مخالفت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور کفر اللہ کے دین سے قطعی اور یقینی طور پر معلوم چیزوں کے رد کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٥٧٥٣) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٠) الأدب المفرد (ص: ١٥٥)

امام الحرمین نے "البرهان" میں کہا ہے: اس میں ضابطہ یہ ہے کہ جس نے ثبوتِ شرع میں کسی طریق کا انکار کیا تو اس کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔ جس نے کسی چیز کے شرع سے ہونے کا اعتراف کیا اور پھر اس کا انکار کیا تو وہ شرع کا منکر تصور ہوگا اور اس کا جزوی انکار کلی انکار شمار ہوگا۔ انتہیٰ

اہلِ مذاہبِ اسلامیہ کے ائمہ اصول سے ہم بس اسی قدر نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ہم تو مقصودِ کلام سے نکل کر دور چلے آئے ہیں۔ لیکن چوں کہ ایک کلام دوسرے سے جڑا ہوتا ہے، اس لیے ہم نے ارادہ کیا ہے کہ مسئلہ اجماع اور اس کے مخالف کے حکم پر ہم قارئین کو پورا فائدہ پہنچا دیں۔ تاکہ بغیر بصیرت کے اجماع کے ذریعے حکم لگانے کی جلدی کرنے والا اور مطلق طور پر اجماع کی مخالفت کرنے والے پر کفر اور گمراہی کی مہر ثبت کرنے والے کو یہ یقین ہوجائے کہ اصول میں مطلق طور پر اجماع کے امکان، اس کے وقوع، اس کے نقل اور اس کی حجیت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ اختلاف ہر اس شخص کے ہاں معروف ہے جو علمِ اصول کی بصیرت رکھتا اور علمائے فحول کے طریقوں کی طرف توجہ کرنے والا ہے۔

چنانچہ علامہ محمد بن ابراہیم الوزیر نے اپنی کتاب "الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم" میں کہا ہے: اجماع کی ضروریات دین کی ضروریات ہیں۔ انھوں نے مزید کہا: مسائلِ اجتھادیہ میں منقول غالب اجماع، اجماعِ سکوتی کی قسم سے ہے۔ انتہیٰ

غزالی نے "المستصفیٰ" میں کہا ہے: ہر مجتہد درستی کو پہنچنے والا ہے اگرچہ وہ اجماع کا علم ہونے سے پہلے اس کی مخالفت کر چکا ہو، حتی کہ وہ اس پر مطلع ہو جائے۔ انتہیٰ

اور یہ اس صورت میں ہے کہ وہ مسئلہ جس میں انکار واقع ہوا ہے وہ اس جنس سے ہو کہ اس کی مثل میں اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے، تو پھر سماع کے اس مسئلے کی کیا صورت ہوگی جس کو جائز قرار دینے والوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کے جواز پر اجماع ہے، جس طرح اس کی تحقیق پہلے گزر چکی۔

بالجملہ یہ اس شخص کا کلام ہے جو اجماع کی حجیت کا قائل ہے۔ لہٰذا ہم نے اس مقام پر صرف انھی ائمہ کا کلام درج کیا ہے جو اس کی حجیت کے قائل ہیں۔ رہا وہ شخص جو حجیتِ اجماع کا قائل نہیں ہے یا تو اس بنا پر کہ کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جو اس کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہو یا اس بنیاد پر کہ فی نفسہٖ اس کا امکان نہیں ہے یا اس کے نقل کا امکان نہیں ہے۔ چنانچہ اس پر انکار کا ترک کرنا اس کے بارے میں جس میں اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کے غیر پر ترکِ انکار سے زیادہ واضح ہے۔ ہمارے نزدیک بھی چند امور کی بنا پر، جن کے بیان کی یہاں گنجایش نہیں ہے، راجح قول یہی ہے کہ اجماع حجت نہیں ہے، چنانچہ ہمارے شیخ اور برکت قاضی علامہ مجتہد مطلق

محمد بن علی شوکانی رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے جس کو انھوں نے اپنی کتاب ”إرشاد الفحول“ اور اپنی دیگر تصنیفات میں پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

انھوں نے اپنے رسالے ”إبطال دعوی الإجماع علی تحریم مطلق السماع“ میں اس مسئلے کے تمام دلائل ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: ہم نے جو اقوال و دلائل کا اختلاف ذکر کیا ہے اس کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ بلاشبہہ سماع مشتبہ امور میں سے ہے اور مومن شبہات میں توقف کرنے والے ہیں، جیسا کہ صحیح میں آپ ﷺ کا فرمان ثابت ہے:

«فَمَنْ تَرَكَ الْمُشْتَبِهَاتِ فَقَدِ اسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِينِهِ، وَمَنْ حَامَ حَوْلَ الْحِمىٰ يُوْشِكُ أَنْ يَّقَعَ فِيْهِ» [1]

”پس جس شخص نے شبہے والی چیزوں کو ترک کر دیا اس نے اپنے دین اور اپنی عزت کو بچا لیا اور جو کوئی ممنوعہ چراگاہ کے اردگرد چرائے گا، ہوسکتا ہے کہ (نادانستہ طور پر) اس کے اندر چلا جائے۔“

خاص طور پر جب وہ سماع جسموں اور رخساروں کے ذکر پر مشتمل ہو۔ نیز اس میں عورتوں کے ناز و نخروں اور ان کے حسن و جمال کا ذکر ہو، ہجر و وصال کا بیان ہو، لپٹنے اور چومنے کا تذکرہ ہو، پردہ دری اور بے پردگی کا ذکر ہو، شراب پینے اور پلانے کا بیان ہو اور اس میں بے حیائی اختیار کرنے، شرم و حیا اور وقار کو بالائے طاق رکھنے کا ذکر ہو۔

بلاشبہہ سماع کی مجالس میں اس قسم کی چیزوں کو سننے والا آزمایش میں مبتلا ہونے سے نہیں بچ سکتا اور کسی مصیبت میں گرفتار ہونے سے محفوظ نہیں رہ سکتا، اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں اتنے پختہ عقیدے کا مالک ہو جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس راہ میں کتنے ہی قتل ہونے والے ہیں جن کا خون رائیگاں اور بے کار جاتا ہے اور کتنے ہی فریفتگی اور جنونِ عشق کے غموں کے اسیر ہیں جو سختی سے جکڑے ہوئے ہیں۔ خاص طور پر جب گانے والا اچھی آواز والا خوبصورت ہو، جیسے حسین عورت اور خوبصورت لڑکا اور وہ گانے اور سماع جو غالب عربوں کے دور میں تھے، سوائے چندان اشعار کے جن میں جنگ کا ذکر ہے، نیزوں اور تلواروں کے وار اور شجاعت و سخاوت کا ذکر ہے، اس میں عورتوں کے اوصاف و محاسن کا اور ان کے ناز و نعم کا ذکر کرتے ہوئے ان کے ساتھ عشق لڑانے کا ذکر ہوتا تھا۔ لہٰذا اپنے دین کو محفوظ رکھنے والے اور سلامتی اور اسلام کی رغبت رکھنے والے شخص کو اس سے بچنا چاہیے۔ چنانچہ بلاشبہہ یہ شیطان کے ایسے جال اور رسیاں ہیں جن کو وہ ہر انسان کے لیے اس کے مناسب حال نصب کرتا ہے۔ بعض اوقات اس انداز کے وہ گانے جو ہم نے بیان کیے ہیں وہ اس شیطان خبیث کے بہت بڑے دھوکے ہوتے ہیں۔ خاص طور

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٥٢) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٥٩٩)

پر اس شخص کے لیے جو برے دور سے گزر رہا ہو، تو اس وقت خطرہ ہے کہ اس کا نفس دنیوی لذتوں کی طرف مائل ہو جائے گا۔ نیز یہ سماع ایسے فقر و فاقے کو طاری کرنے کے بڑے اسباب میں سے ہے جو اموال کو برباد کر دیتے ہیں اگر چہ وہ بڑی مقدار میں ہوں۔

کسی دانا شخص نے کہا ہے: سماع موت کے اسباب میں سے ایک سبب ہے، اس سے پوچھا گیا: یہ کیسے؟ تو اس نے جواب دیا: اس لیے کہ جب کوئی شخص سماع کرتا ہے تو وہ وجد میں آ جاتا ہے، پھر وہ مال لوٹاتا ہے اور اس میں خوب اسراف کرتا ہے حتیٰ کہ وہ فقیر بن جاتا ہے۔ پھر وہ غم و اندوہ کا شکار ہو کر بیمار پڑ جاتا ہے اور آخر کار موت کے منہ میں چلا جاتا ہے۔[1] انتہیٰ

مذکورہ بالا سوال کا جواب ہم نے اپنی کتاب "هداية السائل إلى أدلة المسائل" میں بھی درج کیا ہے۔ لیکن وہاں اس کا ایک اور انداز اور الگ طرز ہے۔ وہاں وہ تفصیل نہیں ہے جو یہاں بیان ہوئی ہے۔ واللّٰه الهادي إلى سبل الرشاد وطرق السداد.



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (۱۰/۵۲۰۵ـ۵۲۵۸)

132

القول المؤثر في حكم اللباس الأحمر

(سرخ لباس زیبِ تن کرنے کا حکم)

سوال سرخ لباس پہننا صرف عورتوں کے لیے جائز ہے یا مردوں کو بھی پہننا جائز ہے؟ کیا سنتِ نبوی ﷺ مردوں کے لیے سرخ لباس کے حرام یا مباح ہونے کا کوئی فیصلہ دیتی ہے؟ مقصود یہ ہے کہ اس مسئلے کے ماہتابوں پر اطلاع ہو جائے اور اس کی حقیقت کے آفتابوں کا دیدار ہو جائے، راجح کی تقویت یا صحیح جمع وتطبیق میں آپ پر ہی اعتماد و بھروسا ہے۔

جواب زعفرانی زرد رنگ کا کپڑا سرخ کپڑوں کی ایک قسم ہے، کیوں کہ جب لباس کو عصفر (کسم) کے ساتھ رنگا جاتا ہے تو وہ سرخ رنگ کا ہو جاتا ہے، جیسا کہ اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس معنی کی صراحت کی ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ معصفر (زعفرانی زرد رنگ کے) کپڑے کا رنگ سرخ رنگ کے سوا کوئی رنگ ہوتا ہے۔ وہ احادیث جو مطلق طور پر سرخ کپڑا زیبِ تن کرنے کی حرمت اور اس کی خاص قسم معصفر (زعفرانی زرد رنگ کا) کپڑا پہننے کی حرمت پر وارد ہوئی ہیں، وہ دوسری احادیث کی معارض ہیں۔

وہ احادیث جو مطلق طور پر سرخ لباس پہننے کی ممانعت پر وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جو سنن ابی داود اور ترمذی میں عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے حسن کہا ہے، حدیث کچھ یوں ہے:

«مَرَّ عَلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ رَجُلٌ وَعَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَحْمَرَانِ فَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ» [1]

''ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گزرا، جس پر سرخ رنگ کے دو کپڑے تھے، اس نے آپ ﷺ کو سلام کیا، مگر آپ ﷺ نے اس کے سلام کا جوب نہیں دیا۔''

مگر یہ حدیث حجت بننے کے لائق نہیں ہے، کیوں کہ اس کی سند میں ابو یحییٰ قتات کوفی ایک راوی ہے جس کی

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٦٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٠٧) اس کی سند میں ابو یحییٰ قتات راوی کمزور ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

حدیث کو حجت نہیں مانا جاتا ہے۔ ابوبکر بزار نے کہا ہے: ہمیں تو صرف یہی معلوم ہے کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ صرف عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے اور ہمیں اس کی صرف یہی سند معلوم ہے۔ نیز ہمیں صرف یہ معلوم ہے کہ اس روایت کو اسرائیل سے بیان کرنے والا صرف اسحاق بن منصور راوی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اہل الحدیث کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ معصفر (کسم سے رنگا ہوا کپڑا) کو مکروہ جانا گیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے: مروی ہے کہ جو کپڑا سرخ مٹی (گیرو) وغیرہ سے رنگا گیا ہو تو اس کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ معصفر (کسم سے رنگا ہوا زعفرانی زرد رنگ کا) کا نہ ہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ "فتح الباري" میں یوں رقم طراز ہیں: یہ حدیث ضعیف ہے، اگرچہ ترمذی میں یہ منقول ہے کہ یہ حسن ہے۔[1]

مطلق سرخ لباس پہننے کی ممانعت پر مروی ایک حدیث درج ذیل ہے:

«أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ قَالَتْ: كُنتُ يَوماً عِندَ زَيْنَبَ امْرَأَةِ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ وَنَحْنُ نَصْبغُ ثِيَابَهَا بِمَغْرَةٍ، وَالْمَغْرَةُ صَبَاغٌ أَحْمَرُ، قَالَتْ: فَبَيْنَا نَحْنُ كَذٰلِكَ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَلَمَّا رَأَى الْمَغْرَةَ رَجَعَ فَلَمَّا رَأَتْ ذٰلِكَ زَيْنَبُ عَلِمَتْ أَنَّهُ ﷺ قَدْ كَرِهَ مَا فَعَلَتْ وَأَخَذَتْ فَغَسَلَتْ ثِيَابَهَا وَوَارَتْ كُلَّ حُمْرَةٍ، ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ رَجَعَ فَاطَّلَعَ فَلَمَّا لَمْ يَرَ شَيْئاً دَخَلَ ...» (أخرجه أبو داود)[2]

"بنو اسد کی ایک خاتون کا بیان ہے کہ میں ایک دن رسول اللہ ﷺ کی زوجہ محترمہ ام المومنین سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے ہاں تھی اور ہم گیرو کے ساتھ ان کے کپڑے رنگ رہے تھے، گیرو سرخ رنگ کو کہا جاتا ہے، ہم یہ کام کر رہے تھے کہ اچانک رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے، جب آپ ﷺ نے گیرو دیکھا تو لوٹ گئے، سیدہ زینب رضی اللہ عنہا نے یہ بات دیکھی تو جان گئیں کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ کام پسند نہیں آیا ہے تو انھوں نے کپڑوں کو دھو ڈالا اور سب سرخی کو چھپا دیا، پھر رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور اندر جھانکا، تو جب آپ ﷺ نے کچھ نہ دیکھا تو اندر آ گئے ....."

مذکورہ بالا حدیث میں بنو اسد کی عورت کا مجہول ہونا حدیث کی سند میں نقصان دہ نہیں ہے، کیوں کہ وہ صحابیہ ہے اور صحابی کا مجہول ہونا ان مضبوط دلائل کی بنیاد پر معاف رکھا گیا ہے جن کو امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالے "القول المقبول في رد رواية المجهول من غير صحابة الرسول" میں پورے طور پر بیان فرمایا ہے، لیکن مذکورہ حدیث کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش اور اس کا بیٹا محمد بن اسماعیل ہیں، جن پر کلام مشہور ہے۔

---

[1] فتح الباري (١/٤٨٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٧١) اس کی سند میں حریث راوی مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

ایک حدیث وہ ہے جو سنن ابی داود میں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے یوں مروی ہے:

«خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ سَفَرٍ فَرَأَى عَلَىٰ رَوَاحِلِنَا وَعَلَىٰ إِبِلِنَا أَكْسِيَةً فِيْهَا خُيُوْطُ عِهْنٍ حُمْرٌ، فَقَالَ: أَلَا أَرَى هٰذِهِ الْحُمْرَةَ قَدْ عَلَتْكُمْ؟ فَقُمْنَا سِرَاعاً لِقَوْلِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَأَخَذْنَا الْأَكْسِيَةَ فَنَزَعْنَا عَنْهَا» [1]

''ہم ایک سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ روانہ ہوئے، آپ ﷺ نے ہماری سواریوں اور اونٹوں پر زین پوش دیکھے جن میں سرخ رنگ کی روئی کے دھاگے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا میں نہیں دیکھ رہا کہ یہ سرخ رنگ تم پر غالب آ رہا ہے؟ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان پر ہم جلدی سے اٹھے اور ہم نے اپنی وہ چادریں ان سے اتار لیں۔''

یہ حدیث بھی حجت بننے کے لائق نہیں ہے، کیوں کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے، اس لیے کہ اس کی اسناد میں موجود راوی محمد بن عمرو بن عطا نے کہا ہے:

"عن رجل من بني حارثة عن رافع بن خديج"

''بنو حارثہ کے ایک شخص سے مروی ہے جو رافع بن خدیج سے بیان کرتا ہے۔''

مذکورہ بالا تینوں احادیث میں، بالفرض وہ قابلِ احتجاج بھی ہوں، سرخ لباس زیبِ تن کرنے کے حرام ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی مفہوم نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ صرف کراہت و ناپسندی پر دلالت کرتی ہیں۔

ان کی ایک دلیل وہ حدیث بھی ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت براء رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی ہے:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ» [2]

''بلاشبہ نبی مکرم ﷺ نے سرخ زین پوشوں سے منع فرمایا ہے۔''

مگر یہ بات مخفی نہیں کہ یہ دلیل دعوے سے اخص ہے، کیوں کہ اس میں تو صرف سرخ زین پوش کے حرام ہونے کا ذکر ہے، لہٰذا اس (زین پوش) کے علاوہ دیگر ملبوسات وغیرہ کے حرام ہونے پر کیا دلیل ہے، جب کہ رسول اللہ ﷺ سے متعدد مرتبہ سرخ لباس زیبِ تن کرنا ثابت ہے، جیسا کہ اس کا بیان ابھی آئے گا۔

پھر یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ غیر زین پوش کو زین پوش پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ ملایا جائے گا اور اس قیاس کی عدمِ صحت پر دلالت کرنے والی دلیل عن قریب آ رہی ہے۔

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٧٠) اس کی سند میں "رجل من بني حارثة" مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٠٠)

ان کی ایک دلیل ابن قانع کے قول کے مطابق رافع بن برد یا رافع بن خدیج رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً مروی حدیث ہے:

« إِنَّ الشَّيْطَانَ يُحِبُّ الْحُمْرَةَ، فَإِيَّاكُمْ وَالْحُمْرَةَ وَكُلَّ ثَوْبٍ ذِي شُهْرَةٍ » (أخرجه الحاكم في الكنى وأبو نعيم في المعرفة وابن قانع وابن السكن وابن مندة وابن عدي والبيهقي)[1]

''یقیناً شیطان سرخی کو پسند کرتا ہے، لہٰذا تم سرخی اور ہر شہرت والے لباس کو زیبِ تن کرنے سے بچو۔''

اس روایت کا شاہد وہ روایت ہے جسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے درج ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

« إِيَّاكُمْ وَالْحُمْرَةَ فَإِنَّهَا أَحَبُّ الزِّينَةِ إِلَى الشَّيْطَانِ »[2]

''سرخی سے اجتناب کرو، بلاشبہہ وہ شیطان کی سب سے زیادہ پسندیدہ زینت ہے۔''

اسی طرح کی ایک حدیث امام عبد الرزاق نے حسن رحمہ اللہ سے مرسلاً بیان کی ہے۔[3] یہ حدیث اگر درجۂ صحت کو پہنچ جائے تو یہ مطلوب پر احتجاج کرنے کے لیے سب سے زیادہ مضبوط دلیل ہو گی، مگر عنقریب یہ بیان آ رہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کئی بار سرخ لباس زیبِ تن کیا تھا۔ یہ بات بعید ہے کہ آپ ﷺ جس لباس کو اس علت کے ساتھ ہمیں پہننا منع فرمائیں کہ شیطان سرخ رنگ کو پسند کرتا ہے اور پھر خود اس کو زیبِ تن کریں۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ آپ ﷺ کا یہ فعل امت کے لیے خاص قول کے ساتھ معارض نہیں ہے، جیسا کہ ائمۂ اصول نے اس کی صراحت و وضاحت کی ہے۔ اس لیے کہ یہ علت، یعنی شیطان سرخ رنگ سے محبت کرتا ہے، اس بات کی خبر دیتی ہے کہ یہ خطاب ہمارے ساتھ تو مختص نہیں ہے، کیوں کہ یہ اس چیز سے اجتناب ہے، جسے شیطان پسند کرتا ہے۔ یا آپ ﷺ اس لباس کو پہنتے ہیں اور آپ ﷺ لوگوں میں سب سے زیادہ اس کے حق دار ہیں۔

نیز گزشتہ روایت کی سند میں ابو بکر ہذلی راوی ضعیف ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے ضعیف ہونے کی صراحت کی ہے اور جوز قانی رحمہ اللہ نے تو یہاں تک اس میں مبالغہ کیا کہ اسے باطل قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی

---

① الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم (٢/١٥١) مگر اس میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: « أن رسول الله ﷺ يحب الحبرة... الخ» معرفة الصحابة لأبي نعيم (٥/٢٦٧٥) المستخرج لابن مندة (٢/٣٣٣) الكامل لابن عدي (٣/١٧٢) شعب الإيمان (٦٣٢٧) اس کی سند میں ابوبکر الہذلی راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ٹھہری، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٧١٧)

② المعجم الكبير (١٨/١٤٨) اس کی سند میں حسن بصری مدلس راوی ہیں اور عن سے روایت کرتے ہیں، نیز اس میں سعید بن بشیر راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٧١٧)

③ مصنف عبد الرزاق (١١/٧٩-٨٠)

آپ یہ جان چکے ہوں گے کہ مذکورہ بالا دلائل اگر تعارض سے خالی بھی ہوں تب بھی اس قابل نہیں کہ وہ حجت بن سکیں، وہ حجت بن بھی کب سکتے ہیں، جب کہ تمام امہاتِ کتب میں براء رضی اللہ عنہ سے مروی درج ذیل حدیث موجود ہے:

((كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَرْبُوْعاً، بَعِيْدَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ، لَهُ شَعْرٌ يَبْلُغُ أُذُنَيْهِ، رَأَيْتُهُ فِيْ حُلَّةٍ حَمْرَآءَ، لَمْ أَرَ شَيْئاً قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهُ))[1]

''رسول اللہ ﷺ درمیانے قد کے آدمی تھے، کندھوں کا درمیانی فاصلہ زیادہ تھا۔ آپ ﷺ کے سر کے بال لمبے لمبے کانوں کی کونپلوں تک پہنچتے تھے، میں نے آپ ﷺ کو سرخ جوڑے میں دیکھا، میں نے کسی چیز کو آپ ﷺ سے بڑھ کر خوب صورت نہیں دیکھا۔''

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ فِيْ حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مُسَمِّراً صَلَّى إِلَى الْعَنْزَةِ بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ))[2]

''بلاشبہہ نبی کریم ﷺ سرخ جوڑا زیبِ تن کیے ہوئے تیزی سے نکلے، آپ ﷺ نے چھوٹے نیزے کی طرف رخ کر کے لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائیں۔''

امام ابو داود نے مختلف فیہ اسناد کے ساتھ عامر مزنی سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ بِمِنىً وَهُوَ يَخْطُبُ عَلَى بَغْلَةٍ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ أَحْمَرُ وَعَلِيٌّ أَمَامَهُ))[3]

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو منیٰ میں دیکھا، جب کہ آپ ﷺ خچر پر سے خطبہ دے رہے تھے اور آپ ﷺ نے سرخ رنگ کی دھاری دار چادر لی ہوئی تھی۔ علی رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے آگے تھے (جو لوگوں تک آپ ﷺ کی بات پہنچا رہے تھے)۔''

''البدر المنیر'' میں کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے:

((أَنَّهُ كَانَ لَهُ ﷺ ثَوْبٌ أحمر يَلْبَسُهُ فِيْ الْعِيْدَيْنِ وَالْجُمُعَةِ))[4]

''آپ ﷺ کے پاس ایک سرخ جوڑا تھا، جس کو آپ ﷺ عیدین اور جمعے کے دن زیبِ تن کیا کرتے تھے۔''

امام خزیمہ رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں سرخ کے لفظ کے بغیر اس طرح کی روایت نقل کی ہے۔ بلاشبہہ حجۃ الوداع

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٥٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٣٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٤٤٩)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٧٣)

[4] السنن الكبرىٰ للبيهقي (٢٤٧/٣)

کے بعد آپ ﷺ کا سرخ حلہ پہننا ثابت ہے، جس کے بعد آپ ﷺ تھوڑا عرصہ ہی زندہ رہے تھے۔

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کا یہ خیال و گمان ہے[1] کہ رسول اللہ ﷺ نے جو سرخ حلہ زیبِ تن کیا تھا، وہ دو یمنی چادریں تھیں جو سرخ و سیاہ دھاگوں سے بنی ہوئی تھیں۔ جس نے یہ کہا ہے کہ وہ خالص سرخ تھا، وہ غلطی پر ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ وہ حلہ تو صرف اس نام ونشان سے معروف ومشہور ہے۔ امام شوکانی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں کہا ہے: یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا پہلے ذکر گزرا ہے، انھوں نے آپ ﷺ کے جوڑے اور لباس کا رنگ سرخ بیان کیا ہے اور وہ اہلِ زبان ہیں، لہٰذا اس کو اس کے حقیقی معنی، یعنی خالص سرخ پر محمول کرنا ہی واجب ہے، کیوں کہ کسی ایسی چیز پر ''لفظ'' احمر'' یا ''حمراء'' کا اطلاق کرنا جس کا کچھ حصہ سرخ ہو اور کچھ کسی اور رنگ کا مجازی معنی ہے۔ لہٰذا کسی موجب کے بغیر اس وصف کو اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر ابن القیم رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ ''حلہ حمراء'' کا لغوی معنی یہی ہے تو یاد رہے کہ کتبِ لغت میں اس دعوے کا کوئی ثبوت وشاہد نہیں ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ''حلہ حمراء'' کی شرعی حقیقت یہی ہے تو گزارش یہ ہے کہ حقائقِ شرعیہ محض دعوے سے ثابت نہیں ہوتے، بلکہ صحابی کے قول کو لغتِ عرب پر محمول کرنا واجب ہے، کیوں کہ لغتِ عرب اس کی اور اس کی قوم کی زبان ہے، اِلا یہ کہ شارع علیہ السلام سے لغوی وضع کے مخالف کوئی اصطلاح نقلِ صحیح کے ساتھ ثابت ہو، کیوں کہ ایسی صورت میں نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مطلق الفاظ کو اس اصطلاح پر محمول کرنا واجب ہو گا، جیسا کہ اصول میں یہ طے شدہ ہے کہ حقیقتِ شرعیہ کو سب سے مقدم رکھا جائے گا، اس کے بعد حقیقتِ عرفیہ اور پھر اس کے بعد حقیقتِ لغویہ۔[2]

اگر حافظ ابن القیم رحمہ اللہ یہ فرمائیں[3] کہ انھوں نے مختلف دلائل کو جمع کرنے کی خاطر حلے کی مذکورہ بالا یہ تفسیر کی ہے تو باوجود اس کے کہ ان کا یہ کلام اس بنا پر اس مطلب کا انکار کرتا ہے کہ انھوں نے یہ صراحت کی ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ خالص سرخ رنگ کا حلہ تھا، وہ غلطی پر ہے، ان کے مذکورہ بالا جمع کے انداز کو قبول کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، اس لیے کہ اس انداز کے علاوہ دوسرے طریقے سے ان باہم مختلف دلائل کو جمع کرنے کا امکان بھی موجود ہے اور جس کا تذکرہ عن قریب ہو گا۔ اس کے ساتھ ساتھ سرخ حلے کو اس معنی پر محمول کرنا جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے، اس حجت کے خلاف ہے، جس سے انھوں نے اپنے کلام کے دوران میں احتجاج کیا ہے کہ آپ ﷺ نے لوگوں کے اس عمل کا انکار کیا جنھوں نے اپنی سواریوں پر ایسے زین پوش ڈالے ہوئے تھے جن میں سرخ دھاگے اور دھاریاں تھیں، جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں تو اس لباس کے ناپسند ہونے کی بھی دلیل پائی جاتی ہے، جس

---

[1] زاد المعاد (۱/۱۳۲)

[2] إرشاد الفحول (ص: ۱۰۷۔۱۱۷) البحر المحیط (۲/۱۵۸۔۱۵۹) المحصول (۱/۲۹۸)

[3] زاد المعاد (۱/۱۳۲)

میں سرخ دھاریاں ہوں، لہٰذا ان کی طرف سے کی گئی حلے کی مذکورہ بالا تفسیر ان کے موقف کے حق میں مفید نہیں ہے، کیوں کہ وہ اس بات کا اعتراف کر چکے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کے اس عمل کا انکار کیا، جنھوں نے اپنی سواریوں پر دھاری دار سرخ زین پوش رکھے ہوئے تھے، لیکن منصف مزاج شخص کو یہ لائق نہیں ہے کہ وہ سرخ کپڑے کے عمومی طور پر حلال ہونے کو لازمی قرار دے، کیوں کہ زعفرانی زرد رنگ کا کپڑا سرخ کپڑوں ہی کی ایک قسم ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے زیبِ تن کرنے کی ممانعت صحیح دلائل کے ساتھ ثابت ہے۔ چنانچہ امام احمد، مسلم اور نسائی رحمہم اللہ نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« رَأَى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَلَيَّ ثَوْبَيْنِ مُعَصْفَرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفَّارِ، فَلَا تَلْبَسْهُمَا »[1]

''رسول اللہ ﷺ نے مجھے دو زرد رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا: یہ کفار کے کپڑوں میں سے ہیں، تم انھیں مت پہنا کرو۔''

انھی سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ مِنْ ثَنِيَّةٍ، فَالْتَفَتَ إِلَيَّ و عَلَيَّ رَيْطَةٌ مُضَرَّجَةٌ بِالْعُصْفُرِ، فَقَالَ: مَا هَذِهِ؟ فَعَرَفْتُ مَا كَرِهَ فَأَتَيْتُ أَهْلِيْ وَهُمْ يَسْجُرُوْنَ تَنُّوْرَهُمْ فَقَذَفْتُهَا فِيْهِ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ مِنَ الْغَدِ، فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللّٰهِ! مَا فَعَلَتِ الرَّيْطَةُ؟ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ: أَلَا كَسَوْتَهَا بَعْضَ أَهْلِكَ؟ » (أخرجه أحمد و أبو داود و ابن ماجه)[2]

''ہم لوگ ثنیہ سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آئے، آپ ﷺ میری طرف متوجہ ہوئے، جب کہ میں نے عصفر سے رنگی ہوئی چادر اوڑھ رکھی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ میں سمجھ گیا کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ چیز ناگوار گزری ہے، میں گھر والوں کے پاس گیا، انھوں نے تنور جلا رکھا تھا، میں نے وہ چادر تنور میں ڈال دی، اگلے دن میں حاضرِ خدمت ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: چادر کا کیا بنا؟ میں نے بتا دیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تو نے اپنے گھر والوں میں سے کسی کو کیوں نہ پہنا دی؟''

ابن ماجہ کی روایت میں اتنا اضافہ بھی ہے:

« فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ لِلنِّسَاءِ »[3] ''عورتوں کے لیے اس (چادر کے استعمال) میں کوئی حرج نہیں۔''

---

[1] مسند أحمد (۱٦۲/۲) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۰۷۷) سنن النسائي، رقم الحدیث (۵۳۱٦)

[2] مسند أحمد (۹٦/٤) سنن أبي داود، رقم الحدیث (٤۰٦٦) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۳٦۰۳)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۳٦۰۳)

"ریطة" کو، جو را کی زبر اور یا کے سکون کے ساتھ مروی ہے، "رایطة" بھی کہتے ہیں۔ علامہ منذری رحمہ اللہ [1] نے کہا ہے: "ریطة" اور "رایطة" دونوں الفاظ مروی ہیں۔ یہ ہر اس چادر کو کہتے ہیں جس کو ایک بُنتر سے بنا گیا ہو۔ اس کا معنی ہر نرم اور باریک کپڑا بھی کیا گیا ہے، اس کی جمع "ریط" اور "ریاط" آتی ہے۔ [2] "المضرجة" جو رائے مشددہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے، کسم سے رنگے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما ہی سے ایک اور حدیث روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((رَأَى عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ ثَوْبَيْنِ مُعَصْفَرَيْنِ، فَقَالَ: أُمُّكَ أَمَرَتْكَ بِهٰذَا؟ قَالَ: قُلْتُ: أَغْسِلُهُمَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: بَلْ أَحْرِقْهُمَا)) [3]

''نبی مکرم ﷺ نے مجھے دو زرد رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے دیکھ کر فرمایا: کیا تیری ماں نے تجھے اس کا حکم دیا ہے؟: فرماتے ہیں: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا میں ان کو دھو ڈالوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بلکہ ان کو جلا ڈالو۔''

یہ روایت پہلی روایت کے منافی ہے۔ کسی نے ان دو روایتوں کو یوں جمع کیا ہے کہ آپ ﷺ نے پہلے پہل ندباً ان کو جلانے کا حکم دیا۔ پھر جب انھوں نے ان کو جلا دیا تو نبی مکرم ﷺ نے ان کو فرمایا: ''کاش! تو اپنے گھر والوں کو پہنا دیتا!'' اس سے اس کو یہ بتانا مقصود تھا کہ اگر وہ ایسا کر دیتا تو اس کے لیے یہ کافی تھا۔ نیز یہ بتانا مطلوب تھا کہ یہ (جلانے کا) حکم مندوب تھا۔

مگر روایات کے مابین اس انداز میں جمع کرنے کے اندر جو تکلف پایا جاتا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے، حالانکہ اس جمع سے اس طریقے سے مستغنی ہوا جا سکتا ہے کہ یہ قصہ کوئی ایک قصہ نہیں ہے کہ ان دونوں روایتوں کو اس طرح جمع کرنے کی ضرورت ہو، بلکہ مذکورہ قصہ ایک نہیں دو قصے ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ایک قصے میں آپ ﷺ نے سختی کی اور ناراضی کا اظہار فرماتے ہوئے اس لباس کو جلانے کا حکم صادر فرمایا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ جس میں آپ ﷺ نے لباس جلانے کا حکم دیا، اس قصے کے بعد کا ہو جس میں آپ ﷺ نے جلانے کے عدمِ وجوب کی خبر دی۔ اگرچہ یہ اس لحاظ سے بعید ہے کہ صاحبِ قصہ صحابی سے یہ بعید ہے کہ وہ پہلی مرتبہ زرد رنگ کا لباس پہننے پر جو کچھ سن چکے تھے اس کے بعد دوبارہ وہ اس قسم کا لباس زیبِ تن کرتے، لیکن یہ پہلی جمع اور موافقت سے کم بعید ہے، کیوں کہ نسیان کا احتمال اور ایسے شبہے کے پیش آنے کا احتمال موجود ہے،

[1] مختصر السنن (٦/٣٩)

[1] النهاية (٢/٢٨٩)

[3] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٠٧٧)

جو عدمِ تحریم کے گمان کو واجب کرنے والا ہو، خاص طور پر جب رسول اللہ ﷺ نے اس لباس کو جلانے پر سرزنش کی۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ کا کہنا ہے: نبی کریم ﷺ کا ایسے لباس کو جلانے کا حکم دینا سختی اور ناراضی کے باب سے ہے۔[1] انتہٰی

امام مسلم، ابو داود، ترمذی اور نسائی رحمہم اللہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

«نَهىٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنِ التَّخَتُّمِ بَالذَّهَبِ وَعَنْ لِبَاسِ الْقَسِّيِّ وَعَنِ الْقِرَاءَةِ فِيْ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَعَنْ لِبَاسِ الْمُعَصْفَرِ»[2]

''رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ قسی (وہ کپڑا جو مصر سے درآمد ہوتا تھا) پہنا جائے، یا زعفرانی زرد رنگ کے کپڑے پہنے جائیں یا سونے کی انگوٹھی پہنی جائے یا رکوع وسجدہ کی حالت میں قرآن کی تلاوت کی جائے۔''

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ نہی علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ ان سے ایک روایت میں یہ ثابت بھی ہے کہ انھوں نے فرمایا: ''ولا أقول نهاكم''[3] ''میں نہیں کہتا کہ تم لوگوں کو منع کیا ہے۔''

اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ حکم اس اختلاف پر مبنی ہے جو اصول میں مشہور ہے[4] کہ نبی ﷺ کا امت کے کسی ایک فرد کو حکم دینا، آیا وہ امت کے باقی افراد کے بارے میں بھی حکم ہو گا یا نہیں؟ جب کہ حق پہلا ہی ہے کہ وہ سب کے لیے ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ابو داود وغیرہ میں ''نہی'' کا لفظ عموم کا فائدہ دیتا ہے، کیوں کہ علم معانی میں یہ بات ثابت ہے کہ متعلق کو حذف کرنا جملہ مشعراتِ تعمیم سے ہے۔[5]

امام ابو داود نے ایک دوسری سند سے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« رَآنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَعَلَيَّ ثَوْبٌ مَصْبُوْغٌ بِعُصْفَرٍ مُوَرَّداً، فَقَالَ مَا هَذَا؟ قَالَ: فَانْطَلَقْتُ فَأَحْرَقْتُهُ، فَقَالَ ﷺ: ما صَنَعْتَ بِثَوْبِكَ؟ فَقُلْتُ: أَحْرَقْتُهُ، فَقَال: أَفَلَا كَسَوْتَهُ بَعْضَ أَهْلِكَ؟ »[6]

---

① إكمال المعلم بفوائد مسلم (٥٨٩/٦)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٧٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٤٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٣٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٥١٧٩)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٨٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٤٦) سنن النسائي، رقم الحديث (١٠٤٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٠٢)

④ إرشاد الفحول (ص: ٤٤٤)

⑤ إرشاد الفحول (ص: ٤٥٣) البحر المحيط (١٩٥/٣)

⑥ سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٦٨) یہ روایت اسماعیل بن عیاش اور شرحبیل بن مسلم ضعیف راویوں کی وجہ سے ضعیف ہے۔

''رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو دیکھا کہ مجھ پر کسم کے رنگ کا گلابی کپڑا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ تو میں چلا گیا اور اسے جلا ڈالا تو نبی کریم ﷺ نے پوچھا: تم نے اپنے کپڑے کا کیا کیا؟ میں نے کہا: میں نے اسے جلا ڈالا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو نے اپنے گھر والوں میں سے کسی کو کیوں نہ پہنا دیا؟''

اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش اور شرحبیل بن مسلم خولانی دونوں ضعیف ہیں۔

امام ابو داود رحمہ اللہ نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث کو یوں بیان کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

« لَا أَرْكَبُ الْأُرْجُوَانَ وَلَا أَلْبَسُ الْمُعَصْفَرَ »[1]

''میں سرخ رنگ کے ارغوانی زین پوش پر سوار نہیں ہوتا، نہ زرد رنگ کا لباس پہنتا ہوں۔''

اس روایت کو حسن بصری رحمہ اللہ نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے، جب کہ حسن رحمہ اللہ کا ان سے سماع ثابت نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

« بَصَرَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِرَجُلٍ عَلَيْهِ مِلْحَفَةٌ مُعَصْفَرَةٌ، فَقَالَ: أَلَا رَجُلٌ يَسْتُرُ بَيْنِي وَبَيْنَ هَذِهِ النَّارِ؟ »[2]

''رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو زرد رنگ کی چادر اوڑھے ہوئے دیکھ کر فرمایا: کوئی ایسا بندہ نہیں ہے جو میرے اور اس آگ (کا سبب بننے والی اس چادر) کے درمیان پردہ حائل کر دے؟''

چنانچہ یہ احادیث کسم سے رنگے ہوئے سرخ کپڑوں کے پہننے کی ممانعت کا حکم لگاتی ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا مختلف احادیث کو یوں جمع کرنا متعین ہو جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے سرخ لباس زیبِ تن کرنے کے بارے میں جو مروی ہے اس کو ایسے سرخ لباس پر محمول کیا جائے گا جو کسم کے علاوہ کسی چیز سے رنگا گیا ہو اور آپ ﷺ کے مطلق سرخ سے ممانعت و انکار کو اس مقید پر محمول کیا جائے گا جو کسم سے رنگا گیا ہو۔ لہٰذا سرخ کپڑوں کی مختلف انواع میں سے صرف اس سرخ کپڑے کا پہننا ممنوع ہے جو صرف کسم سے رنگا ہوا ہو نہ کہ کسی اور چیز سے رنگا ہوا۔

ہمارے شیخ و برکت امام شوکانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالے "القول المحرر في حكم لبس المعصفر وسائر أنواع الأحمر" میں فرمایا ہے: یہ جمع و تطبیق متعین ہے اور میرے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کو امام احمد، ابو داود اور نسائی رحمہم اللہ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یوں روایت کیا ہے:

« أَنَّهُ كَانَ يَصْبَغُ ثِيَابَهُ وَيَدَّهِنُ بِالزَّعْفَرَانِ، فَقِيْلَ: لِمَ تَصْبَغُ ثِيَابَكَ وَتَدَّهِنُ بِالزَّعْفَرَانِ؟

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٤٨) یہ روایت منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

[2] قال الهيثمي في المجمع (١٥٦/٥) رواه الطبراني ورجاله ثقات.

فَقَالَ: إِنِّي رَأَيْتُهُ أَحَبَّ الْأَصْبَاغِ إِلَىٰ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ يَدَّهِنُ بِهِ وَيَصْبَغُ بِهِ ثِيَابَهُ »[1]

''بلاشبہ وہ (ابن عمر رضی اللہ عنہما) زعفران کے ساتھ اپنے کپڑوں کو رنگا کرتے تھے اور ڈاڑھی بھی زعفران ہی سے رنگتے تھے، ان سے کہا گیا کہ آپ اپنے کپڑوں اور ڈاڑھی کو زعفران سے کیوں رنگتے ہیں؟ تو انھوں نے کہا: بلاشبہہ میں نے اس (زعفران) کو دیکھا ہے کہ آپ ﷺ کو یہ رنگ سب سے زیادہ محبوب تھا، جس کے ساتھ آپ ﷺ خضاب لگاتے اور اپنے کپڑے بھی رنگتے تھے۔''

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ زعفران سے رنگی ہوئی چیز سرخ ہوتی ہے۔

مگر اس حدیث پر یہ کہہ کر اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ بخاری و مسلم میں تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے:

«أَنَّهُ قَالَ: وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَصْبَغُ بِهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبَغَ بِهَا »[2]

''بلاشبہہ انھوں (ابن عمر رضی اللہ عنہما) نے کہا: رہی زردی تو یقیناً میں نے رسول اللہ ﷺ اس کے ساتھ رنگتے ہوئے دیکھا تو میں بھی اس کے ساتھ رنگنا پسند کرتا ہوں۔''

کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ یہاں رنگنے سے مراد ڈاڑھی کا رنگنا ہے۔

امام منذری رحمہ اللہ نے کہا ہے: لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے، بعض نے تو کہا ہے: انھوں نے ڈاڑھی کو زرد رنگ سے رنگنے کا ارادہ کیا ہے اور بعض دوسروں نے کہا ہے: انھوں نے کپڑوں کو زرد رنگ سے رنگنے کا ارادہ کیا ہے۔[3] انتہی

امام خطابی رحمہ اللہ نے یقین کے ساتھ یہ کہا ہے کہ اس سے مراد ڈاڑھی کو رنگنا ہے، لیکن امام ابو داود اور نسائی رحمہما اللہ نے درج ذیل الفاظ زائد بیان کیے ہیں:

« وَكَانَ يَصْبَغُ بِهِ ثِيَابَهُ كُلَّهَا »[4] ''وہ اس کے ذریعے تمام کپڑے رنگا کرتے تھے۔''

آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ ہم نے جس کے منع ہونے کا وثوق کے ساتھ دعویٰ کیا ہے وہ وہ ہے جو صرف کسم کے ساتھ رنگا ہوا ہو، جب کہ اس حدیث میں زرد رنگ کے ساتھ رنگنے کا ذکر ہوا ہے۔ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ کسم سے رنگے ہوئے کی رنگت سرخ ہوتی ہے۔[5] حتی کہ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:[6] بلاشبہہ یہ معلوم ہے اور زرد

---

[1] مسند أحمد (۹۷/۲) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٦٤) سنن النسائي، رقم الحديث (۵۱۵)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٦٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۱۸۷)

[3] مختصر السنن (٣٨/٦)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٦٤) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٠٨٥)

[5] القاموس (ص: ٥٦٧)

[6] زاد المعاد (١٣١/١)

رنگ کے ساتھ رنگنا اس سے خارج ہے، جس کے بارے میں ہم بحث کر رہے ہیں اور دلائل کے درمیان یہ جمع و تطبیق، جس کو ہم نے راجح قرار دیا ہے، اہلِ حدیث سے مروی ہے، جیسا کہ اس بحث کے آغاز میں امام ترمذی رحمہ اللہ سے مروی روایت گزر چکی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تطبیق دیگر تطبیقوں سے زیادہ اچھی اور زیادہ راجح ہے اور یہ کیسے نہ ہو کہ سرخ لباس پہننے میں کئی مذاہب ہیں اور اس میں اختلاف بہت زیادہ پھیلا ہوا ہے۔ فتح الباری میں یہ مختلف مذاہب سات تک شمار کیے گئے ہیں۔[1]

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے:[2] کسم سے رنگے ہوئے کپڑے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، تابعین عظام رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے لوگوں کے جمہور علما اس کے مباح ہونے کے قائل ہیں۔ چنانچہ امام شافعی، ابو حنیفہ اور مالک رحمہم اللہ کا بھی یہی موقف ہے، لیکن امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ غیر معصفر، معصفر سے افضل ہے۔ ان سے مروی ایک روایت کے مطابق اس رنگ کا لباس گھروں میں اور ان کے صحنوں میں پہننا درست ہے، جب کہ ایسا لباس زیبِ تن کر کے محفلوں اور بازاروں وغیرہ میں آنا مکروہ ہے۔

علما کی ایک جماعت نے اس کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے اور نہی کو بھی اسی معنی پر محمول کیا ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرخ حلہ پہننے کا ثبوت ملتا ہے۔ اور بخاری و مسلم میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

((رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَصْبَغُ بِالصُّفْرَةِ))

''میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زرد رنگ کے ساتھ (لباس وغیرہ) رنگتے ہوئے دیکھا ہے۔''

امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے:[3] اس نہی کا تعلق ان کپڑوں کے ساتھ ہے جن کو بننے کے بعد رنگا گیا ہو۔ رہا وہ کپڑا جس کے سوت کو رنگ کر پھر اسے بُنا گیا ہو وہ اس نہی میں داخل نہیں ہے۔ بعض علما نے اس نہی کو اس شخص پر محمول کیا ہے جو حج یا عمرے کا احرام باندھے ہوئے ہو، تاکہ وہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی درج ذیل حدیث کے موافق ہو جائے:

((نَهَى الْمُحْرِمَ أَنْ يَّلْبَسَ ثَوْباً مَسَّهُ وَرْسٌ أَوْزَعْفَرَانٌ))[4]

''آپ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے احرام والے کو ورس یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہننے سے منع فرمایا'' انتہٰی

امام بیہقی رحمہ اللہ نے سنن میں کہا ہے:[5] امام شافعی رحمہ اللہ نے آدمی کو زعفران کے رنگے ہوئے لباس سے منع فرمایا

---

① زاد المعاد (۱/۱۳۱)

② شرح النووي علی مسلم (۱۴/۵٤)

③ معالم السنن (۵/۳۳۸)

④ صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۳٤) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۱۷۷)

⑤ معرفة السنن والآثار (۲/٤٥٤)

اور اس کے لیے کسم سے رنگے ہوئے کپڑے کو مباح قرار دیا۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ میں نے کسم سے رنگے ہوئے لباس کی اس لیے رخصت دی ہے کہ بلاشبہہ مجھے کوئی ایسا آدمی نہیں ملا جو نبی اکرم ﷺ سے اس کی ممانعت کو بیان کرتا ہو، سوائے اس کے جو علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

"نَهَانِيْ وَلَا أَقُوْلُ نَهَاكُمْ"[1] "رسول اللہ ﷺ نے مجھے منع کیا اور میں نہیں کہتا کہ تم کو منع کیا۔"

امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:[2] بلاشبہہ ایسی احادیث مروی ہیں جو سب لوگوں کو اس (زرد لباس) کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ پھر انھوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی مذکورہ بالا حدیث اور دیگر احادیث ذکر فرمائیں اور پھر فرمایا: اگر امام شافعی کو یہ احادیث مل جاتیں تو وہ اس کے قائل ہوتے۔ پھر انھوں نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ سے صحیح ثابت ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب نبی مکرم ﷺ کی حدیث میرے قول کے خلاف ثابت ہو جائے تو حدیث پر عمل کرو اور میرا قول ترک کر دو۔ ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ (صحیح حدیث) میرا مذہب ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:[3] بعض سلف نے زرد رنگ کے لباس کو مکروہ جانا ہے اور ابو عبداللہ الحلیمی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں، جبکہ ایک جماعت نے اس کی رخصت دی ہوئی ہے، مگر سنت و حدیث اس بات کے زیادہ لائق اور حق دار ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے۔ انتہٰی

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ روایت پہلے گزر چکی ہے کہ وہ زعفران کے ساتھ اپنے کپڑوں کو رنگا کرتے تھے اور نبی کریم ﷺ کے بارے میں بیان فرماتے کہ آپ ﷺ بھی اس کے ذریعے اپنے کپڑوں کو رنگا کرتے تھے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے قیلہ بنت مخرمہ سے مروی حدیث درج ذیل الفاظ میں بیان کی ہے:

((أَنَّهَا رَأَتِ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ مَلِيَّتَانِ كَانَتَا بِزَعْفَرَانٍ وَقَدْ نَفَضَتَا وَ مَعَهُ عَسِيْبُ نَخْلَةٍ))[4]

"بلاشبہہ انھوں نے نبی اکرم ﷺ کو زعفران سے رنگی ہوئی دو ایسی چادریں اوڑھے ہوئے دیکھا جن کا رنگ پھیکا پڑ چکا تھا اور آپ ﷺ کے پاس کھجور کی ایک شاخ بھی تھی۔"

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس جیسی ایک حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بھی نقل کی ہے۔ چنانچہ یہ تین احادیث جو تین ہی صحابیوں سے مروی ہیں، اس بات کی صراحت کرتی ہیں ((كان يصبغ ثيابه بالزعفران)) "نبی اکرم ﷺ اپنے کپڑے زعفران کے ساتھ رنگتے تھے۔" اور زعفران کا رنگ سرخ ہوتا ہے، جیسا کہ یہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٨٠)

[2] معرفة السنن والآثار (٢/٤٥٤)

[3] معرفة السنن والآثار (٢/٤٥٤)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨١٤)

یہاں سے اس موقف کی طرف راہنمائی ہوتی ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ سرخ کپڑے کی ایک خاص قسم حرام ہے اور وہ ہے معصفر۔

علامہ جلال رحمہ اللہ نے "ضوء النہار"[1] میں اس موضوع کی احادیث کو یوں جمع کیا اور تطبیق دی ہے کہ نہی کو کراہت پر محمول کیا ہے، مگر یہ بعید ہے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زرد رنگ کے کپڑے پہننے والے کو ان کے جلانے کا حکم جاری فرمایا، جب کہ مکروہ کے ارتکاب پر اس طرح کی سزا نہیں دی جاتی۔ نیز اس کے بعید ہونے کی تائید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل فرمان سے بھی ہوتی ہے:

((إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفَّارِ، فَلَا تَلْبَسْهَا))[2]

"یہ کفار کے کپڑوں میں سے ہیں، تم انھیں مت پہنا کرو۔"

اس وضاحت کے بعد کہ یہ لباس کفار کے ساتھ مختص ہے، نہی کا آنا اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ نہی تحریمی ہے، کیوں کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ کفار سے مشابہت اختیار کرنا حرام ہے۔ پھر یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا زرد لباس کی ممانعت کو ریشم اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت کے متصل بعد ذکر کرنا، جیسا کہ علی رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث میں گزر چکا ہے، بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ یہ لباس حرام ہے۔

مخفی نہ رہے کہ قیاس کے ذریعے ہر سرخ رنگ کو معصفر کے ساتھ ملانا، جیسا کہ مقبلی رحمہ اللہ نے "المنار"[3] میں کیا ہے اور اس سلسلے میں ابن القیم رحمہ اللہ کی تقلید کی ہے، ان احادیثِ واردہ کو، جن میں یہ بیان ہوا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سرخ لباس زیب تن کیا ہے، بے فائدہ اور بے کار قرار دینے کے مترادف ہے یا تکلف کے ساتھ یہ دعویٰ کر بیٹھنا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہے، یہ سب کچھ نامناسب ہے۔

پہلے تو اس لحاظ سے کہ صحیح دلیل کو ایسی صحیح دلیل کے ساتھ رد کرنا جو صحت میں اس سے کمزور یا بلا مرجح اس کے جیسی ہو، بلاشبہہ ایسا کام ہے جس میں ایک منصف مزاج آدمی ملوث نہیں ہوتا ہے اور کسی مرجح کے وجود و دخول کو تسلیم کر لینے پر، ہم جس کے درپے ہیں ان کے متعلق مثلاً یہ کہا جائے: سرخ لباس کی حرمت کا فیصلہ کرنے والی احادیث اقوال ہیں اور وہ افعال سے زیادہ راجح ہیں تو پھر بھی یہ موقف قابلِ تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ اس سے جمع کا امکان ہوتے ہوئے ترجیح کی طرف رجوع کرنا لازم آتا ہے، جو بالاجماع جائز نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ کتاب و سنت کی نص سے یہ بات ثابت ہے کہ امت پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کے ساتھ

---

[1] ضوء النهار (٤/١٩٩٩_٢٠٠٢)

[2] مسند أحمد (٢/١٦٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٧٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣١٦) ؟

[3] المنار (٢/٢٦٦)

افعال کا اتباع کرنا بھی لازم اور فرض ہے۔ چنانچہ کسی معقول وجہ کے ظاہر ہونے کے بغیر اختصاص کا دعویٰ کرنا بالاجماع خلافِ ظاہر ہے، لہٰذا بغیر کسی موجب کے اس کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا تو آپ کو یہ جاننے میں دیر نہ لگے گی کہ ہم نے دلائل کو جمع کرنے کا جو انداز اختیار کیا ہے اس سے صرف معصفر کا حرام ہونا متعین ہو جاتا ہے۔ اس جمع کے بغیر تمام مختلف دلائل پر اچھے طریقے سے عمل نہیں ہوتا، نہ ان میں سے بعض دلائل کو ترک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان میں تاویل کرنے کا تکلف ہی درست ہے، خصوصاً جب کہ ان میں تاویل کی کوئی گنجایش بھی نہ ہو۔ یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب بالفرض تاریخ کا علم نہ ہو، مگر جب معلوم ہو کہ نبی اکرم ﷺ نے حجۃ الوداع کے بعد سرخ لباس زیبِ تن کیا اور آپ ﷺ اس کے بعد تقریباً تین مہینے زندہ رہے، تو پھر ہمارا مذکورہ موقف کیوں درست نہ ہوگا؟!

اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب جمع کا امکان نہ ہو تو بعد والی دلیل پہلی دلیل کی ناسخ ہوتی ہے، خواہ بعد والی دلیل قول ہو یا ایسا فعل جس کے ساتھ تاسی کی خاص یا عام دلیل پائی جائے۔ اگرچہ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کا مرجع یہ ہے کہ تنصیص یا ظہور کے طریق سے وہ آپ ﷺ کے قول کو شامل ہو یا آپ ﷺ کے سوا ساری امت کے ساتھ مختص ہو۔[1]

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (٩/٤٣٠١_٤٣١٦)

133

العكوف بحراء لبيان النهي عن الحيل في البيع والشراء

(خرید وفروخت میں ناجائز حیلے کرنے کا حکم)

سوال علمائے کرام کا ان حیلوں کے متعلق کیا موقف ہے جو حیلے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ خرید وفروخت میں ملوث کرنے والے ہیں؟

جواب اللہ کے حرام کردہ کی طرف لے جانے والے کسی بھی طرح کے حیلوں کا باطل ہونا ثابت شدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان حیلوں کومشروع قرار دیا ہے اور نہ اس شریعتِ مطہرہ ہی میں ان کے جواز کا کوئی بیان ہے۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ [صٓ: ٤٤] ''اور اپنے ہاتھ میں تنکوں کا ایک مٹھا (جھاڑو) لے۔''

اور نبی اکرم ﷺ کا اس مریض کو کھجور کی شاخوں کے ایک گچھے کے ذریعے مارنے کو جائز ومباح قرار دینا، جس پر حد لگنا واجب ہو چکی تھی تو یہ اللہ کے حرام کردہ کو حلال کرنے اور اس کے حلال کردہ کو حرام کرنے کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ یہ آسانی پیدا کرنے اور گناہ سے نکلنے کی قسم سے ہے۔

آگاہ رہو! آج کل کے دور میں (نقدی وغیرہ کا) تبادلہ کرنا ایک ایسا معاملہ بن چکا ہے جس میں کسی شخص کے لیے خالص سود میں ملوث ہونے سے بچنا ممکن نہیں رہا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان کچھ یوں ہے کہ بادشاہ لوگوں کے لیے ملاوٹ شدہ سکے ڈھالتے ہیں، ان میں جتنی چاندی ہوتی ہے، اتنا ہی اس میں تانبا ملاتے ہیں۔ ہاں کبھی وہ اس (چاندی) سے کچھ کم اور کبھی تھوڑا زیادہ ہو جاتا ہے۔ پھر وہ لوگوں کے لیے یہ فرمان جاری کرتے ہیں کہ فرانسیسی کا فرنجی (انگریزی) سکے کے ساتھ اتنی اتنی مقدار کے ساتھ تبادلہ ہوگا۔ اگر اس سکے کی چاندی اس کے تابنے سے جدا کی جائے تو اس کی چاندی کی مقدار فرنجی سکے کی چاندی کے قطعی طور پر برابر نہیں ہوتی۔ اس طرح وہ رعایا کے مال کھانے کا ایک ذریعہ نکالتے ہیں۔ پھر چونکہ لوگ اپنے تصرفات میں ان سکوں کے ساتھ معاملے کرنے کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ ان فرنجی سکوں کے ساتھ ان سکوں کا تبادلہ کرنے پر مجبور ہیں، جن سکوں کی مقدار کا فرمان جاری کیا گیا ہے، لہٰذا وہ جانتے بوجھتے چاندی کا چاندی سے کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کرتے ہیں اور یہ خالص سود ہے۔

پھر ان میں سے جو معرفت رکھنے والا ہے، وہ ان حیلوں کا سہارا لے کر مطمئن ہو جاتا ہے جن حیلوں کو اس نے فروع کی ان کتابوں میں دیکھا ہوتا ہے، جو اکثر دلیل سے خالی ہوتی ہیں اور حق کے مقابلے میں کسی کام کی نہیں ہوتیں۔

لیجیے! ہم آپ کو اکثر ان حیلوں کا تعارف کرواتے ہیں، جن کو یہ لوگ سود کے گڑھے سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے اختیار کرتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ان بزعمِ خود فقیہوں میں سے جو علومِ اجتہاد کے نام تک سے واقف نہیں ہیں، کسی نے یہ فتویٰ دے دیا ہے کہ معاطات (کچھ دینے اور خدمت کرنے) میں سود نہیں ہے اور اب لوگ جو تبادلہ کرتے ہیں وہ عقد کے عدمِ وقوع کی وجہ سے معاطات ہے، حالانکہ یہ کوتاہ کار نہیں جانتا کہ کتاب و سنت کے دلائل عقد کو دیکھے بغیر سود کے حرام ہونے کی صراحت کرتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ نے بیع میں صرف رضا کا اعتبار کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب سے، اس کے رسول ﷺ کی سنت سے اور خیر القرون، پھر ان کے بعد اور پھر ان کے بعد کے لوگوں کے اقوال سے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں ہے جو بیع میں ایسے مخصوص الفاظ کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہے، جن الفاظ ہی کے استعمال کرنے سے بیع منعقد ہوتی ہے، ورنہ وہ معاطات بن جاتی ہو۔

فروع کے مصنفین کے اقوال میں سے ایک مصنف کا قول یہ بھی ہے کہ دونوں بدلوں میں سے ہر بدل کی کمی دوسرے بدل میں موجود چاندی کے مقابلے میں ہو گی، حالانکہ یہ ایسا قول ہے جس پر کبھی کوئی عقل مند راضی نہیں ہوتا ہے۔ کوئی عقل مند اس پر کیسے راضی ہوسکتا ہے کہ وہ نو اوقیہ چاندی ایک اوقیہ تانبے کے عوض فروخت کرے۔

پھر اگر اس قائل کی مراد یہ ہے کہ یہ سود سے پاک ہے، خواہ دونوں بیع کرنے والوں میں سے ہر ایک بدل پر راضی ہو یا راضی نہ ہو، تو یہ جہالت ہے، علم نہیں ہے۔ اسی قبیل سے یہ ہے کہ دونوں بدلوں میں سے ہر ایک بدل میں کمی ایسا گناہ ہے جو تبادلے کے لیے جائز و مباح ہے۔ مگر قلادے اور ہار والی حدیث اس موقف کو رد کرتی ہے۔ وہ ہار جس میں چاندی کے ساتھ اور کوئی چیز (دھات اور موتی وغیرہ) بھی ملی ہوئی ہو، نبی اکرم ﷺ نے اس کی بیع کو جائز نہ رکھا، بلکہ اس ہار کی چاندی اور دوسری چیز کو الگ الگ کرنے کا حکم دیا۔ بہر حال لوگوں نے ان کے علاوہ بھی کئی امور کا ذکر کیا ہے۔ جن کا گرا ہوا ہونا کسی ایسے شخص پر مخفی نہیں ہے جس کو تھوڑی سی بھی سوجھ بوجھ حاصل ہے۔

اگر آپ پوچھیں کہ کیا اس دلدل سے نکلنے کی کوئی صورت ہے، جس میں عام لوگ پھنسے ہوئے ہیں؟ تو میں کہوں گا: ہاں! اس سے بچ نکلنے کی ایک صورت ہے، جس کی طرف رسول اللہ ﷺ نے راہنمائی فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک صحابی نے ردی کھجوریں دے کر عمدہ کھجوریں خریدیں، ایک قسم کی کھجوریں جمع (ردی کھجوریں) کہلاتی تھیں اور دوسری قسم کی کھجوروں کا نام جنیب (عمدہ کھجوریں) تھا۔ اس صحابی نے نبی اکرم ﷺ کو یہ خبر دی کہ اس نے ردی کھجوروں کے دو صاع دے کر ان عمدہ کھجوروں کا ایک صاع لیا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اسے کہا کہ یہ سود ہے۔ پھر

اس صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے اس مسئلے کا حل پوچھا تو آپ ﷺ نے اسے کہا کہ وہ ردی کھجوروں کو درہموں کے عوض فروخت کرے اور پھر ان (درہموں) کے ذریعے عمدہ کھجوریں خرید لے۔ سو یہ رہا شرعی طریقہ اور نبوی منہج۔

چنانچہ جو شخص ملاوٹ والے درہموں کا فرنجی سکوں کے ساتھ تبادلہ کرنا چاہے تو درہموں کا مالک جتنی مقدار میں سکوں کا تبادلہ کرنا چاہتا ہے، اتنی مقدار میں سکوں کے مالک سے کوئی سامان خرید لے، پھر اس سامان کو اس کے ہاتھوں سکوں کے عوض بیچ دے، چنانچہ اس مسئلے کا یہی حل ہے۔ جس شخص کا یہ گمان ہے کہ اس کے علاوہ بھی اس مسئلے کا کوئی حل ہے تو وہ اپنے آپ کو اس چیز کے بارے میں دھوکا دے رہا ہے جو صریح سود ہے اور جس پر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے بڑی جنگ کا اعلان کیا گیا ہے۔

لہٰذا جو شخص اس قسم کے ملاوٹ والے درہم تیار کرتا ہے، اس پر گناہ کا بوجھ ہے، کیوں کہ اس نے لوگوں کو گناہ پر آمادہ کیا، اس میں ملوث ہونے پر مجبور کیا اور دنیا کا سامان اکٹھا کرنے کے لیے ان کو اس ملعون راستے پر چلایا اور وہ لوگوں کے مال باطل طریقے سے کھاتا رہا۔

اگر وہ رعایا کے بارے میں نرمی کرنے اور ان کے فیصلوں میں عدل کرنے کے حکمِ الٰہی کو ماننے والا ہوتا تو وہ ملاوٹ سے پاک خالص چاندی کے درہم بنا کر اپنی نجات اور چھٹکارے کا سامان پیدا کرتا۔ لہٰذا مسلمان کو لائق یہ ہے کہ وہ فرنجیوں کی طرح رعایا کے مصالح کی رعایت رکھے، اپنے سکے ان جیسے بنائے، تاکہ سکوں کے تبادلے سے سود کا خاتمہ ہو جائے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے "السیل الجرار" میں لکھا ہے: جہاں تک چیک، ڈرافٹ یا ہنڈی کا تعلق ہے تو اگر اس میں کسی مصلحت کے ساتھ مالِ مضاربت پر لوٹنے والی کوئی چیز ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انتہٰی

انھوں نے مزید فرمایا: حاصل کلام یہ ہے کہ ان چھے جنسوں کے علاوہ جن پر نص وارد ہوئی ہے، کسی چیز کو ان کے ساتھ ملانے کی کوئی دلیل نہیں ہے جس کو حجت بنایا جا سکے۔ البتہ امام دارقطنی اور بزار رحمہما اللہ نے حسن سے، انھوں نے عبادہ سے، انھوں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

«مَا وُزِنَ مِثْلٌ بِمِثْلٍ إِذَا كَانَ نَوْعاً وَّاحِداً، وَمَا كِيلَ فَمِثْلُ ذَلِكَ، فَإِذَا اخْتَلَفَ النَّوْعَانِ فَلَا بَأْسَ بِهِ»

"موزون چیز برابر برابر لی اور دی جائے گی جب ایک نوع کی ہو، اور مکیل چیز بھی اسی طرح ہوگی، پھر جب دو قسمیں مختلف ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس روایت کو "التلخیص الحبیر" میں ذکر فرمایا ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں کیا

ہے۔ چنانچہ اس کی سند میں ربیع بن صبیح راوی ہے، جس کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ نے کہا ہے: "لا بأس به" ''اس میں کوئی حرج نہیں۔'' یحییٰ بن معین نے اس سے ایک روایت کرتے وقت کہا ہے کہ بلاشبہہ وہ ضعیف ہے اور ایک دوسری روایت میں کہا ہے: "لیس به بأس و ربما دلس" ''اس میں کوئی حرج نہیں، بعض اوقات وہ تدلیس بھی کرتا ہے۔'' ابن سعد اور نسائی رحمہما اللہ نے کہا کہ وہ ضعیف ہے، ابو زرعہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ شیخ صالح ہے اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ وہ صالح آدمی ہے۔ انتہیٰ

مگر اس کو صلاح کے ساتھ متصف کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث میں ثقہ ہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب میں کہا ہے: "صدوق سيئ الحفظ" ''وہ صدوق اور سیئ الحفظ ہے۔''

آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس قسم کی حدیث حجت نہیں بنا کرتی، خاص طور پر اس طرح کے عظیم معاملے میں۔ بلاشبہہ اس نے اس سود، جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی بہت بڑی معصیت اور نافرمانی ہے، کا حکم ان اجناس کے علاوہ پر لگایا جن اجناس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نص ثابت ہے۔ یہ چیز اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کے فاعل پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ اس معصیت کا مرتکب ہوا ہے جو کبیرہ گناہوں سے ہے اور شریعت کی قطعیات میں سے ہے۔ اس کے باوجود لوگوں کی ایک کثیر تعداد نے ان کو ان اجناس سے ملایا ہے، اس کی مخالفت تو صرف ظاہریوں نے کی ہے۔ انتہیٰ اور ان شاء اللہ تعالیٰ حق انہی کے ساتھ ہے۔

انھوں نے کہا: اس کا یہ قول کہ سود دو مکلفوں کے درمیان کسی بھی جہت میں حلال نہیں ہے تو یہ معلوم ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تو ظاہر ہے اور رہے کافر تو اس وجہ سے کہ پہلے یہ گزر چکا کہ وہ شرعیات کے مخاطب ہیں، یعنی ان کو حرام کے ارتکاب اور واجب کے ترک پر عذاب دیا جائے گا اور اس سلسلے میں دار الحرب وغیرہ کا کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ حرام کیا ہے، وہ ہر جگہ اور ہر وقت ہی حرام ہے۔ احکام کے ساتھ دار الحرب کی تخصیص اس میں سود کے حلال ہونے کی تخصیص کا تقاضا نہیں کرتی ہے۔ انتہیٰ كلامه



134

إحياء الأحياء بتخصيص الربا بالستة الأشياء

(چھے اشیا میں سود کی تخصیص)

سوال کیا سود صرف ان چھے چیزوں کے ساتھ خاص ہے جن پر نص وارد ہوئی ہے یا یہ عام ہے؟ اور اگر یہ عام ہے تو اس کے عموم کی کیا دلیل ہے؟

جواب اہلِ حدیث، اصحابِ ظواہر اور ظاہریہ کے نزدیک یہ انھی چھے چیزوں کے ساتھ خاص ہے جن کی تصریح منقول ہے اور وہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک۔ اس روایت کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔[1] ان کا کہنا ہے کہ اخبار اور احادیث کی کتابوں میں صرف انھی چھے چیزوں کا ذکر موجود ہے، لہٰذا سود انھی میں منحصر ہو گا اور اسی کو سید علامہ محمد بن اسماعیل امیر یمانی رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے اور "سبل السلام" میں کہا ہے: ہم نے ایک مستقل رسالے میں، جس کا نام "القول المجتبیٰ" رکھا ہے، سود کے مسائل میں الگ سے کلام کیا ہے۔[2] انتھی

امیر یمانی کا ایک اور رسالہ بھی ہے جس کا نام "مسئلة الوفاء، بأدلة حل بيع النساء" ہے۔ اس میں انھوں نے کہا ہے: ہم نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے، اس کو سمجھ لینے کے بعد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ادھار بیع کرنا حلال ہے، اس کے حرام ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں، یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس میں بائع اور مشتری پر کوئی انکار نہیں ہے اس بنا پر کہ مختلف فیہ میں کوئی انکار نہیں ہے، جیسا کہ اپنی جگہ یہ بات بیان ہو چکی ہے، لہٰذا ان کا منکر جاہل ہے۔ انتھی

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "السیل الجرار" وغیرہ میں بھی سود کو گذشتہ چھے اشیا کے ساتھ خاص کیا ہے اور ان شاء اللہ یہی راجح ہے۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٨٧)

[2] سبل السلام (٣٨/٣)

رہے جمہور تو وہ ان چھے چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی سود کو ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیز علت میں ان کے ساتھ شریک ہے وہ حکم میں بھی ان کی مثل ہے، لیکن جب ان کو کوئی منصوص علت نہ ملی تو اس کے استنباط میں ان کے اندر بڑا اختلاف ہو گیا کہ وہ دیکھنے والے کو ظاہر یہ کے مذہب کی تقویت کا باعث معلوم ہوتا ہے۔ تو جس کسی کا فہم ظاہر حدیث کے موافق ہوا، اس پر بھی کوئی ملامت نہیں، کیوں کہ علمائے متقدمین و متاخرین میں سے ایک جماعت اس کے ساتھ ہے۔ لیکن عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ وغیرہ سے مروی حدیث میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے سود کے انہی چھے چیزوں میں منحصر ہونا سمجھا جائے۔ ہاں! اگر سیاقِ عبارت کو افادۂ حصر پر دلالت کرنے والا سمجھا جائے تو ممکن ہے اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ شارع علیہ السلام کا انہی چھے چیزوں کے ذکر پر اکتفا کرنا، باوجود اس کے کہ اس زمانے میں عموم بلویٰ اور کثرتِ وجودِ ربویات تھا، سود کو انہی چیزوں کے ساتھ خاص کرنے کا قرینہ ہے:

﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [مريم: ٦٤] ''اور تیرا رب کبھی بھولنے والا نہیں۔''

((وما سكت عنه فهو عفو)) ''اور جس سے خاموش ہے وہ مباح ہے۔''

چونکہ ان چھے چیزوں کے علاوہ کا ان کے ساتھ ملحق نہ ہونا بھی صحت کو نہیں پہنچتا، لہٰذا ان کے غیر کو ان کے ساتھ ملحق کر لینا بھی بلاوجہ نہیں ہے، تاکہ اس غیر کا حکم اتفاقِ جنس کی صورت میں کمی و بیشی، ادھار کی حرمت یا اختلافِ جنس اور اتفاقِ علت کی صورت میں صرف ادھار کے حرام ہونے میں انہی کی طرح ہو جائے۔ خاص طور پر جب محض قیاس نہ ہو، بلکہ روایات بھی اس پر دلالت کریں، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''جو چیز تولی جائے اور ایک نوع سے ہو تو اس کا برابر برابر لین دین کیا جائے اور جو پیمانے سے ناپی جائے اس کا بھی یہی حکم ہے اور جب دو جنسیں مختلف ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔'' (رواه الدارقطني والبزار عن عبادة و أنس)

لیکن اس کی سند ضعیف ہے، کیوں کہ اس میں ربیع بن صبیح راوی ہے۔ (نقاد کی) ایک جماعت نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، البتہ ابو زرعہ نے اس کو ثقہ کہا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''التلخيص الحبير'' میں (اس پر جرح و تعدیل کرنے سے) سکوت اختیار کیا ہے۔

اس کی تائید میں بخاری و مسلم میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی مزابنہ (درخت کے اوپر لگے ہوئے پھل کو اترے ہوئے پھل سے بیچنا) سے متعلق روایت اور مسلم میں درخت کے اوپر پھل کا اندازہ کرنے کے بارے میں روایت ہے جس سے انگور اور منقی میں سود کا ثبوت ملتا ہے اور یہ چھے چیزوں سے عام ہے۔

من جملہ الحاق کے دلائل سے گوشت کا جانور کے بدلے منع ہونا ہے، جب کہ بیع عرایا میں رخصت ہے۔ لہٰذا

محققین علما کی ایک جماعت، جیسے صاحبِ مصفی وغیرہ نے اسی کی طرف میلان کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دلائل اس باب میں قطعی نصوص نہیں ہیں، خاص طور پر جب سند ہی ضعیف ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس کی تائید کے قابل ہیں اور متقی وہ ہے جو مباح کو اس خوف سے ترک کر دے کہ کہیں وہ حرام میں واقع نہ ہو جائے۔ واللہ أعلم



135

تعدیل المناهج ببیان حکم السفاتج

(ہنڈی کا حکم)

سوال نصوص (کتاب وسنت) کی رو سے ہنڈی کا کیا حکم ہے؟

جواب اس مسئلے میں صریح نصوص تو موجود نہیں ہے، لہٰذا اس میں اجتہاد کی گنجایش موجود ہے، چنانچہ دلیل کے نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد و استنباط پر عمل کرنا متعین اور لازم ہے۔

چنانچہ میں کہتا ہوں کہ جب فقہا نے اس مسئلے کا بغور جائزہ لیا تو ان کو معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ قرض سے متعلق معاملات میں سے ہے اور اس میں قرض خواہ کا نفع ثابت ہے، کیوں کہ اس سے مقصود کسی شخص کی معینہ رقم لے کر دوسرے شہر میں کسی خاص کو پہنچا دینے سے راستے کے خطرے اور خوف سے امن ہی مطلوب ہے اور یہ نفع قرض پر حاصل ہوا، جب کہ قرض پر نفع لینا سود ہے اور علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے:

((كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعاً فَهُوَ رِباً)) (رواه حارث بن أسامة مرفوعاً)[1]

''ہر وہ قرض جو نفع کھینچ لائے وہ سود ہے۔''

اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے شواہد جو امام بیہقی رحمہ اللہ کی کتاب المعرفہ اور امام بخاری رحمہ اللہ کی تاریخ میں منقول ہیں، وہ بھی ضعیف ہیں۔ لیکن اہلِ علم کے اس کو قبول کر لینے سے اس کو تقویت حاصل ہو گئی اور انھوں نے اس حدیث کے بموجب ہنڈی کی کراہت کا حکم لگایا ہے، وہ ہنڈی جس کو فقہا کی اصطلاح میں سفتجہ کہتے ہیں اور اس کی جمع سفاتج آتی ہے۔ اسی طرح ہدایہ، شرح وقایہ، مصفی اور انوار وغیرہ میں مذکور ہے۔ نیز کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے، چنانچہ اطلاق کے وقت یہی سمجھا جاتا ہے اور یہ معاملہ اس ملک میں تین طرح سے مروج ہے:

پہلی: جس قدر رقم ہو اس کو اسی قدر بغیر کسی کمی وبیشی کے تحریر کیا جائے، اس صورت میں کوئی سود نہیں ہے۔

دوسری: رقم کم وصول کریں اور تحریر زیادہ کریں۔

[1] مسند الحارث (۱/۵۰۰)

تیسری: رقم زیادہ لیں اور کم تحریر کریں۔

یہ آخری دونوں صورتیں صریح سود ہیں۔

اس سے بچنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً: سو روپے کی ہنڈی کریں اور دس روپے ہنڈی بنانے کا خرچ آتا ہو تو چاہیے کہ مہاجن (ساہوکار وغیرہ) کو دو روپے کم سو روپے (۹۸) روپے دے اور دو روپے کے پیسے مہاجن سے خریدے اور اس کے عوض مہاجن کو بارہ روپیہ دے تو اس صورت میں اختلافِ جنس کے باعث یہ معاملہ بلاشک وشبہہ درست ہو جاتا ہے۔

چنانچہ بخاری ومسلم میں [1] ابوسعید خدری اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو خیبر پر عامل مقرر کیا تو وہ شخص آپ ﷺ کے پاس عمدہ کھجوریں لایا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہیں؟ اس نے کہا: نہیں، اللہ کی قسم! ہم تو دوسری کھجوروں کے دو صاع دے کر ان کا ایک صاع لیا کرتے ہیں اور کبھی تین صاع دے کر دو صاع لیتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس طرح مت کرو، یعنی ایک چیز کو اسی کے ہم جنس سے کمی اور زیادتی کے ساتھ خریدنا جائز نہیں ہے، بلکہ سود ہے، لہٰذا تم اچھی اور خراب ملی جلی کھجوروں کو ایک دفعہ داموں کے بدلے بیچ کر ان داموں سے اچھی کھجوریں خریدا کرو، تاکہ سود لازم نہ آئے۔

موزونات (تولی جانے والی اشیا) کے بارے میں بھی یہی فرمایا، یعنی تمر تو مکیلات میں سے ہے، لیکن یہ حکم مکیلات ہی سے مخصوص نہیں، بلکہ موزونات جن کا ترازو کے ساتھ وزن کیا جاتا ہے، جیسے سونا اور چاندی، ان کا بھی یہی حکم ہے۔ اس شخص کا نام سواد بن غزیہ تھا، چنانچہ اسے محلی نے دارقطنی سے نقل کیا اور خطیب نے اپنی ''مبہمات'' میں ذکر کیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا نام مالک بن صعصعہ ہے۔ تلخیص الحبیر میں بھی ایسے ہی ہے۔

یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ غیر جنس درمیان میں آنے سے کمی وبیشی کرنا حلال ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر مہاجن سو روپے کی ہنڈی میں پانچ روپے واپس کر دے جس کو ہندی میں ''پھرت'' کہتے ہیں تو چاہیے کہ نوے روپے نقد دے کر اور دس روپے کے عوض پانچ روپے کے پیسے دے اور دس روپے خود لے لے۔

شاہ رفیع الدین دہلوی رحمہ اللہ نے کہا ہے: علما نے ہنڈیوں کی کراہت کو دور کرنے کے لیے ایک تدبیر وتجویز لکھی ہے جو درج ذیل ہے:

پہلے وہ ساہوکار کو ہنڈی کی شرط کے بغیر قرض دے دے۔ اس کے بعد کہے کہ فلاں شہر میں فلاں شخص کو یہ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۰۸۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۵۹۳)

قرض ادا کر دے اور ساہوکار یہ مضمون اس کو لکھ کر دے دے، کیوں کہ ہنڈی کی کراہت اس لیے ہے کہ اس قرض سے اپنا فائدہ حاصل کیا جاتا ہے اور وہ فائدہ راستے کے خطرے سے امن حاصل ہونا ہے، جس صورت میں صاحبِ قرض کی منفعت مشروط ہو تو اس میں سود کا شبہہ ہوتا ہے اور جب منفعت مشروط ہی نہیں تو سود کا شبہہ بھی نہ رہا۔ انتہٰی، واللہ أعلم



136

زهر الربیٰ في بیان أنواع الربا

(سود کی مختلف اقسام)

سوال سود کی کتنی قسمیں ہیں؟ نیز زیورات کی نقد بیع جائز ہے یا نہیں؟

جواب سود کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم جلی ہے اور اس کی حرمت اس بنا پر ہے کہ اس سے لوگوں کو بہت سا نقصان ہوتا ہے۔ دوسری قسم خفی ہے اور اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ سود کی جلی قسم کی طرف وسیلہ اور ذریعہ بنتی ہے۔ چنانچہ پہلی قسم کی حرمت اصالتاً مقصود ہوتی ہے، جب کہ دوسری قسم کی حرمت پہلی قسم کی طرف وسیلہ بننے کے اعتبار سے ہے۔

جلی سود، جو قرض کو موخر کرنے پر لیا جاتا ہے، یہ وہی سود ہے جو دورِ جاہلیت میں رائج تھا۔ اس سود کی صورت یہ ہے، مثلاً: قرض کو موخر کرتے ہیں اور قرض کی رقم میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ اس قرض میں جتنی تاخیر ہوتی ہے، اتنا ہی قرض کی رقم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، حتی کہ ایک سو روپیہ لیا ہوا قرض سود در سود لگنے کی وجہ سے ہزاروں تک پہنچ جاتا ہے۔ غالباً مفلس اور محتاج ہی یہ کام کرتا ہے۔ جب وہ دیکھتا ہے کہ دعوے دار مطالبے میں تاخیر کرتا ہے۔

حتی کہ اس کا نقصان بڑا ہو جاتا ہے اور اس کی مصیبت بڑھ جاتی ہے۔ اس کے سر قرض اس قدر ہو جاتا ہے کہ اس کے پاس جو کچھ موجود ہوتا ہے وہ سب کچھ اس قرض کے ادا کرنے میں کھپ جاتا ہے۔ اس حالت میں اس محتاج کو کوئی فائدہ حاصل ہوئے بغیر اس کے ذمے مال بہت زیادہ چڑھ جاتا ہے اور قرض دینے والے کا مال بڑھ جاتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کے بھائی کو اس کا کوئی نفع حاصل ہو تو گویا اس نے اپنے مسلمان بھائی کا مال باطل طریقے سے کھایا اور دوسرا انتہائی نقصان میں مبتلا ہوا۔

اس پر ارحم الراحمین کی رحمت، احکم الحاکمین کی حکمت اور احسن المحسنین کے احسان نے یہ تقاضا کیا کہ اس نے سود کو حرام قرار دیا اور سود کھانے والے، کھلانے والے، لکھنے والے اور گواہ بننے والے سب کو ملعون ٹھہرایا اور سود ترک نہ کرنے والے کو اپنی اور اپنے رسول ﷺ کی طرف سے جنگ کا اعلان سنا دیا۔ اس طرح کی سخت وعید سود کے علاوہ کسی کبیرہ گناہ پر وارد نہیں ہوئی ہے، لہٰذا یہ اکبر کبائر ٹھہرا۔

لوگوں نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے غیر مشکوک فیہ سود کے بارے میں دریافت فرمایا تو انھوں نے کہا: ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے کچھ دام ہوتے ہیں تو وہ کہتا ہے تو دام دے گا یا سود؟ تو جب وہ دام نہیں دیتا تو ان میں سے ایک مال میں اور دوسرا مدت میں اضافہ کر دیتا ہے۔ انتہیٰ

اللہ تعالیٰ نے سود کو صدقے کی ضد قرار دیا اور سود لینے والے کو صدقہ دینے والے کے برعکس کہا۔ ارشاد ہے:

﴿ يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]

''اللہ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيْٓ اَمْوٰلِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ ۚ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ﴾ [الروم: ٣٩]

''اور جو کوئی سودی قرض تم اس لیے دیتے ہو کہ لوگوں کے اموال میں بڑھ جائے تو وہ اللہ کے ہاں نہیں بڑھتا اور جو کچھ تم زکات دیتے ہو، اللہ کے چہرے کا ارادہ کرتے ہو، تو وہی لوگ کئی گنا بڑھانے والے ہیں۔''

نیز فرمایا:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۠ وَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ﴾ [آل عمران: ١٣٠-١٣١]

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! مت کھاؤ سود کئی گنا، جو دگنے کیے ہوئے ہوں اور اللہ سے ڈرو، تاکہ تم فلاح پاؤ۔ اور اس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔''

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے جنت کا تذکرہ کیا اور فرمایا:

﴿ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ فِي السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ ﴾ [آل عمران: ١٣٤]

''ڈرنے والوں کے لیے تیار کی گئی ہے۔ جو خوشی اور تکلیف میں خرچ کرتے ہیں۔''

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خرچ کرنے والے سود خوروں کے برعکس ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے سود سے، جو لوگوں پر ظلم ہے، منع فرمایا ہے اور صدقے کا جو لوگوں پر احسان ہے، حکم دیا ہے۔

صحیحین میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث ہے، جسے وہ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ))[1] ''سود صرف ادھار میں ہوتا ہے۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٦٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٦)

چنانچہ اس طرح کی عبارت سے کمال درجے کا حصر پیدا ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٢-٤]

''(اصل) مومن تو وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر کیا جائے تو ان کے دل ڈر جاتے ہیں اور جب ان پر اس کی آیات پڑھی جائیں تو انھیں ایمان میں بڑھا دیتی ہیں اور وہ اپنے رب ہی پر بھروسا رکھتے ہیں۔ وہ لوگ جو نماز قائم کرتے ہیں اور اس میں سے جو ہم نے انھیں دیا، خرچ کرتے ہیں۔ یہی لوگ سچے مومن ہیں۔''

اسی جیسے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

''إِنَّمَا الْعَالِمُ الَّذِي يَخْشَى اللّٰهَ'' ''عالم تو صرف وہی ہے جو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔''

رہا ربائے فضل تو اس کی حرمت اس بنا پر ہے کہ (سود کے) ذرائع کا سدِ باب کیا جائے، جس طرح ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں صراحت کی گئی ہے، چنانچہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں:

«لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَاءَ»

''ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ بیع نہ کر، بلاشبہہ میں تم پر ''رما'' (سود) سے ڈرتا ہوں۔''

اس حدیث میں ''رماء'' ربا کے معنی میں ہے۔

ربائے نسیہ (قرض پر مدت دے کر لیا جانے والا سود) کے خوف سے ربائے فضل سے منع کر دیا گیا۔ ربائے فضل ایک درہم کی دو درہم کے عوض بیع کرنے کا نام ہے۔ یہ ربا دونوعوں میں عمدگی یا سکے کی ڈھلائی یا ان کے ہلکے اور بھاری ہونے وغیرہ میں فرق کی بنا پر ہے۔ اس سود میں ربح معجّل سے بتدریج ربح موخر کی طرف سفر کیا جاتا ہے اور یہ عین ربائے نسیئہ اور ذریعۂ قریبہ ہے۔ چنانچہ شارع کی حکمت نے مخلوق پر اس ذریعے کو بند کر دیا اور لوگوں کو ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ نقد یا ادھار بیع کرنے سے منع کر دیا۔ یہ حکمت معقول ہے، عقلوں کے مطابق ہے اور لوگوں پر فساد کے دروازے کو بند کرنے والی ہے۔

چنانچہ تمہیداً اس مقدمے کے بیان کے بعد یہ جان لینا چاہیے کہ شارع علیہ السلام نے ربائے فضل کی حرمت کے سلسلے میں چھے چیزوں کی تصریح کی ہے اور وہ چھے چیزیں درج ذیل ہیں: سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک۔ (اہلِ علم) لوگ ان چھے کی جنس ایک ہوتے ہوئے کمی بیشی کے ساتھ بیع کے حرام ہونے پر متفق ہیں۔ اس کی حرمت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اگر ہے تو ان چھے چیزوں کے علاوہ میں ہے۔ (اہلِ علم کے) ایک گروہ نے اس حرمت کو انہی چھے چیزوں میں محدود کیا ہے اور یہی موقف قدیم ترین اور برحق ہے۔

چنانچہ یہ قصر قتادہ رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ اہلِ ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔ ابن عقیل رحمہ اللہ نے بھی اپنی آخری تصنیفات میں اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔ قیاس کے قائل ہونے کے باوجود وہ کہتے ہیں: سود کے مسئلے میں قیاس کرنے والوں کی علل کمزور ہیں اور جب اس میں کوئی علت ظاہر نہ ہوئی تو قیاس ممتنع ہو گیا۔ علامہ ربانی قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے بھی ''السیل الجرار'' اور دیگر تالیفات میں اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔ امیر یمانی رحمہ اللہ نے ''سبل السلام'' میں کہا ہے کہ حق وہی ہے جس کی طرف اہلِ ظاہر گئے ہیں۔ انتہیٰ

(اہلِ علم کی) ایک دوسری جماعت نے ہر کیل اور وزنی چیز میں اس کی جنس کے ساتھ کمی بیشی سے بیع اور تبادلہ کرنے کو حرام قرار دیا ہے، چنانچہ یہ عمار کا مذہب ہے، ظاہر مذہب میں امام احمد کا اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔

ایک گروہ نے ماپے یا تولے جانے والے کھانے کے ساتھ اس کی تخصیص کی ہے۔ یہ سعید بن مسیب رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت اسی موقف پر مروی ہے۔ نیز یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

ایک جماعت نے کھانے کی قوت و مصلح کے ساتھ اس کی تخصیص کی ہے۔ چنانچہ یہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے۔ مصفی کے مصنف یوں رقم طراز ہیں: ان مذاہب میں سے اس فقیر کا امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف میلان زیادہ ہے۔ انتہیٰ

ابن القیم رحمہ اللہ نے اعلام میں کہا ہے کہ ان اقوال میں سے یہی زیادہ راجح ہے۔ انتہیٰ

اہلِ علم کا یہ اختلاف دو نقدیوں (سونا اور چاندی یعنی درہم و دینار) کے علاوہ مذکورہ بالا چار چیزوں (گندم، جو، کھجور اور نمک) میں ہے۔ رہے درہم و دینار تو ایک جماعت نے کہا ہے کہ ان کی حرمت کی علت دو نقدیوں کا موزون ہونا ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

ایک دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ ان ہر دو نقدیوں میں حرمت کی علت ان کی ثمنیت (قیمت) ہے۔ چنانچہ امام شافعی اور مالک رحمہما اللہ اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہی موقف صحیح، بلکہ صواب ہے۔ انتہیٰ

اس لیے کہ انھوں نے تانبے اور لوہے وغیرہ موزونات کے عوض ہر دو نقدیوں کے لینے کے جواز پر اجماع کیا ہے، پس اگر تانبا اور لوہا سودی جنسیں ہوتیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ درہموں کے ساتھ ایک وقتِ مقررہ تک ان ہر دو جنسوں کی بیع جائز نہ ہو، اس بنا پر کہ اختلافِ جنس کے وقت ان میں سود جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ ان میں کمی و بیشی کرنا جائز ہوا نہ کہ ادھار۔ بغیر کسی موثر فرق کے علت کا ختم ہو جانا اس (علت) کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ نیز وزن کے ساتھ علت بیان کرنے میں کوئی مناسبت نہیں ہے، چنانچہ یہ طردِ محض ہے، برخلاف ثمنیت کے ساتھ علت

بیان کرنے کے، کیوں کہ درہم و دینار مبیعات کی قیمتیں ہیں اور قیمت ہی وہ معیار ہے جس کے ذریعے اموال کا حساب معلوم کیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ واجب ٹھہرا کہ یہ (قیمت) محدود اور مضبوط ہو، نہ کم ہو نہ زیادہ۔ اگر سامانِ تجارت کی طرح قیمت بھی کمی وبیشی کو قبول کرلے تو مبیعات کے لیے قیمت معتبر یہ نہ ہوگی، بلکہ سب سامانِ تجارت ہی بن کر رہ جائے۔ لوگوں کی قیمت کی طرف حاجت، جس قیمت کے ساتھ مبیعات کا اعتبار کیا جاتا ہے، ضروری اور عام حاجت ہے اور یہ اسی بھاؤ اور نرخ کے ساتھ ممکن ہے، جس کے ذریعے قیمت کی شناخت ہو سکے۔ قیمت کی معرفت اس نرخ کے بغیر، جس کے ذریعے اشیا کی قیمت مقرر کی جا سکے اور ایک حالت پر جاری رہے اور اس کے بغیر قیمت مقرر نہ ہو سکے، صحیح نہیں ہو سکتی، کیوں کہ قیمت اس صورت میں اوپر اور نیچے ہونے والا سامانِ تجارت ہو جائے گی، چنانچہ لوگوں کے تمام معاملات فساد پذیر ہو جائیں گے اور ان میں اختلاف واقع ہوگا اور وہ سخت نقصان میں مبتلا ہو جائیں گے، جیسا کہ لوگوں کے معاملات کا وہ فساد اور لاحق ہونے والا نقصان تو معلوم ہی ہے جو اس وقت ہوتا ہے جب قیمت کو سامان سمجھ لیا جاتا اور یہ نقصان اور ظلم عام ہے۔

اگر اس کو بغیر کمی و زیادتی کے ایک ہی قیمت ٹھہرا دیا جائے اور اس کے ساتھ چیزوں کا یوں حساب کیا جائے کہ یہ اشیا اس قیمت کے بغیر اصلاح پذیر نہ ہو سکیں تو بلاشبہہ لوگوں کے معاملے کی اصلاح ہو جائے گی۔

اگر درہم و دینار میں ربائے فضل کی اباحت ہو جائے، مثلاً: صحیح سکے دیں اور گھٹیا وصول کریں یا ہلکے دے کر بھاری وصول کریں یا ان کی مقدار سے زیادہ لیں تو یہ درہم و دینار زیادہ ہو جائیں گے اور ان دونوں میں ربائے نسیئہ کو کھینچ لائیں گے۔ قیمتیں مقصود بالاعیان نہیں ہیں، بلکہ ان سے مقصود سامان تک پہنچنا ہوتا ہے اور جب وہ خود ہی سامان بن جائیں اور مقصود بالاعیان ٹھہر جائیں تو لوگوں کا کاروبار درہم برہم ہو جائے گا۔ یہ معقول معنی نقدیوں کے ساتھ مختص ہے، دیگر تمام موزونات کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے۔

رہی وہ چار کھائی جانے والی اصناف تو لوگوں کو ان چار کے علاوہ دیگر اصناف کی نسبت ان چار کی حاجت زیادہ ہوتی ہے، کیوں کہ وہ لوگوں کی خوراک اور مصلح ہیں۔ لہٰذا لوگوں کے مصالح کی رعایت کی غرض سے ان میں سے کسی صنف کی دوسری صنف کے ساتھ مقرر مدت تک بیع کو منع کر دیا، خواہ جنس ایک ہو یا مختلف۔ اسی طرح ان کی بعض کی بعض کے ساتھ کمی وبیشی کے ساتھ بیع سے منع کر دیا گیا ہے، اگرچہ ان کی صفات مختلف ہوں۔ مگر جب ان اصناف کی جنسیں مختلف ہو جائیں پھر ان کی کمی و زیادتی کو جائز قرار دیا گیا۔

ویسے تو اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے، بظاہر اس مسئلے کا راز یہ ہے کہ اگر ان چار اصناف کی ایک دوسری کے ساتھ ادھار بیع کو جائز قرار دیا جاتا تو کوئی بھی اس کی بیع نفع کے بغیر نہ کرتا۔ تب اس حال میں نفعے کی لالچ کی بنا پر نفس

اس کی بیع کرنے میں بخل کرتا اور محتاج کو مشکل سے کھانا ہاتھ آتا، اس کی ضرورت شدت اختیار کر جاتی۔ روئے زمین کے عام لوگوں کے پاس درہم و دینار نہیں ہوتے، خاص طور پر خانہ بدوش اور بادیہ نشین، بلکہ ان کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ طعام کے ساتھ طعام کا تبادلہ و تناقل کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کو ان چار اشیا میں ربائے نسیہ سے منع کرنا من جملہ شارع علیہ السلام کی رحمت و حکمت میں سے ہے۔ یہ ہمیں، نہ کہ ان کو، قیمتوں میں ربائے نسیہ سے منع کرتا ہے، کیوں کہ اگر ان قیمتوں میں ان کے لیے ادھار کو جائز قرار دیا جاتا تو وہی امام احمد رحمہ اللہ والے قول: ''یا تو قرض ادا کر یا سود دے'' کا سامنا کرنا پڑتا اور ایک صاع لیا ہوا قرض (سود کے ساتھ) کئی بوریوں تک پہنچ جاتا۔

چنانچہ پہلے تو ان کو ادھار سے منع کیا، اس کے بعد نقد بنقد کمی و بیشی کے ساتھ بیع کرنے سے روکا۔ اس لیے کہ کمائی کے اس نفعے کی مٹھاس اس تجارت کی طرف کھینچ کر لے جاتی ہے، جس میں ادھار ہے اور یہ عین فساد ہے اور یہ دو متباین جنسوں کے برخلاف ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے حقائق، صفات اور مقاصد مختلف ہیں۔

چنانچہ اگر ان ہر دو متباین جنسوں کی بیع میں مساوات کو لازم قرار دیا جاتا تو لوگوں کو سخت نقصان ہوتا اور وہ ہر گز یہ کام نہ کرتے۔ ان کے اندر ادھار کو جائز قرار دینا قضایا ربا کی طرف ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ چنانچہ مخلوق کے مصالح کی مکمل رعایت اسی میں ہے کہ لوگوں کو ہر لحاظ سے اس کی نقد بنقد بیع میں محدود کیا جائے۔ اس وقت مبادلے کی مصلحت درست ہو جائے گی اور قضا یا ربا کی خرابی دور ہو جائے گی۔ برخلاف اس کے کہ اس کی بیع درہموں کے ساتھ یا ان کے علاوہ دیگر موزونات کے ساتھ ادھار بیع ہو، جس کی طرف حاجت و ضرورت کھینچ رہی ہو اور اس کے روکنے میں صریح نقصان اور بیع سلم کا امتناع ہو، باوجود اس کے کہ اپنے مصالح میں بیع سلم کی طرف ان کی حاجت غیر بیع سلم سے زیادہ ہو۔

شریعتِ حقہ کی طرف سے یہ نقصان ہرگز نہیں ہوتا ہے۔ ان اصناف میں سے بعض کی بعض کے ساتھ ادھار بیع لوگوں کی ضرورت نہیں ہے اور یہ سود کے فساد کی طرف ذریعہ قریبہ ہے۔ چنانچہ ان تمام میں وہ جس کی طرف ان کی ضرورت داعی تھی اور وہ راجح فساد کا ذریعہ بھی نہ تھا، اس کو مباح کر دیا گیا۔ رہا وہ جس کی طرف حاجت نہیں کھینچتی تھی اور غالباً اس کے ساتھ راجح فساد کی طرف وسیلہ اور ذریعہ بنتا ہو تو اس سے منع فرما دیا۔

اس کی وضاحت و تفصیل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کے پاس ان اصناف میں سے کوئی صنف موجود ہے اور وہ کسی دوسری صنف کا محتاج ہے۔ تو اسے ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اس موجود صنف کو درہموں کے عوض فروخت کر دے اور ان درہموں کے ذریعے دوسری مطلوبہ صنف خرید لے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«بِعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ثُمَّ اشْتَرِ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا»

''ردی کھجوریں درہموں کے عوض بیچ کر اور پھر درہموں کے ذریعے جنیب (عمدہ کھجوریں) خرید۔''

یا وہ اس موجود صنف کو دوسری صنف کے ساتھ برابر برابر فروخت کر دے۔ ہر صورت میں وہ فی الحال بیع کا محتاج ہے۔ برخلاف اس کے کہ اگر وہ ادھار بیع پر قادر ہو تو ایسی صورت میں زیادہ قیمت لے کر اپنی اس جنس کو ادھار بیچ دے اور دوسری صنف کو اس قیمت کی زیادتی سے خرید لے۔ اس لیے کہ ایسا کرنے والا سود لینے والا نہ ہوگا۔ اس صورت میں ادھار سے ہر ایک کے لیے بہت سا نقصان واقع ہونے کا خدشہ ہے اور یہاں ادھار دو صنفوں میں ہے، جب کہ پہلی نوع میں وہ ایک صنف میں تھا اور یہ دونوں ہی ضرر اور فساد کو پیدا کرنے والے ہیں۔ ادھار میں غور وفکر کرنے سے حرام محسوس ہوتا ہے کہ وہ ایک صنف ہو یا دو صنفیں دونوں کا مقصود ایک یا قریب قریب ہے، جیسا کہ درہم، دینار، گندم، جو، کھجور اور منقیٰ ہے۔

جی ہاں! مقاصد کے دور ہونے کی صورت میں ادھار حرام نہیں ہے، جیسے گندم اور کپڑے، لوہا اور تیل ہے اور اس معنی کی وضاحت یہ ہے، مثلاً: اگر وہ ایک مد گندم کی دو مد گندم کے ساتھ بیع پر قادر ہو تو یہ حاضر تجارت ہوگی اور لوگ کمائی کی لذت و چاشنی کی بنیاد پر موخر تجارت کے طالب ہوتے ہیں، اسی لیے یہ ممنوع ہے، یہاں تک کہ اسی حکمت کی تکمیل اور اسی مصلحت کی رعایت کی بنا پر قبضے سے پہلے بائع ومشتری کا جدا ہونا بھی ممنوع قرار دیا گیا۔

حیلہ والے عقد کو درست مانتے ہیں اور دوسرے معاملے پر اتفاق کر لیتے ہیں، جیسے عقدِ نکاح کو درست مانتے ہیں اور حلالہ پر اتفاق کر لیتے ہیں، اسی طرح ایک مدت تک موخر سامان کی بیع کو درست مانتے ہیں اور اس قیمت کے بغیر مذکورہ سامان کے اعادہ پر اتفاق کر لیتے ہیں، اس لیے اگر قبضہ سے پہلے تفرق ان کے لیے جائز قرار دیا جاتا تو یہ لوگ بیع کو فی الحال درست قرار دیتے اور قیمت کے مطالبے کو فائدے کے لیے موخر کر دیتے اور ایسا کرنے سے وہ ممنوع چیز کے مرتکب ہوتے۔

مسئلے کا خلاصہ یہ ہے کہ اثمان کی اپنی جنس کے ساتھ تجارت سے لوگوں کو منع کیا گیا ہے، اس لیے کہ اس سے اعیان کے مقصود میں فساد لازم آئے گا، اسی طرح کھانے پینے کی چیزوں کی اپنی جنس کے ساتھ تجارت کو منع کیا گیا ہے، اس لیے کہ اس سے بھی لوگوں کے واسطے کھانے پینے کی چیزوں کا جو مقصود ہے اس میں فساد لازم آئے گا، یہی چیز خالص سونے اور اشرفی کی بیع میں پائی جاتی ہے، اس لیے کہ تبر (خالص سونا) کا مقصود (ثمنیت بمقابلہ سلعہ) اس میں نہیں پایا جا رہا ہے، گویا وہ بھی دراہم کے حکم میں ہوں گے جن میں شارع کا مقصود عدمِ تفاضل ہے، اسی لیے شارع نے فرمایا: سونے اور اشرفی کی تجارت برابری کے ساتھ ہوگی، یہاں سے ایک اور دو جنس میں ربا النسیئہ اور ایک جنس میں ربا الفضل کی حرمت کی حکمت ظاہر ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حرمت دراصل ان کے مقاصد کی حرمت ہے۔

مذکورہ بات کی بنیاد پر اگر سونے اور چاندی سے ڈھلی ہوئی چیزیں اور زیورات حرام ہوں، مثلاً: سونے اور چاندی کے برتن تو ان کی بیع چاہے اپنی جنس کے ساتھ ہو یا غیر جنس کے ساتھ، ہر صورت میں حرام ہو گی، اسی قسم کی بیع کا عبادہ رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ پر انکار کیا تھا، اس لیے یہ بیع حرام ڈھلی ہوئی چیزوں کی قیمتوں کے ذریعے بیع کو شامل ہے، اور یہ لہو ولعب کے آلات کی بیع کی طرح جائز نہیں ہے، اگر ڈھلائی چیز کی ہو، جیسے: چاندی کی انگوٹھی، عورتوں کے زیورات، اسلحہ وغیرہ تو کوئی عقل مند اس کی بیع اس کے ہم جنس اور ہم وزن سے نہیں کرے گا، اس لیے کہ یہ بیوقوفی اور صنعت کو ضائع کرنا ہوگا، اور شارع اپنی حکمت کے باعث امت پر ایسی بیوقوفی کو لازم نہیں کرے تا آنکہ شریعتِ حقہ اس طرح کی بیع وشرا کی اجازت دے دے یا منع کر دے، اس لیے کہ لوگوں کو ان چیزوں کی ضرورت ہے۔

اب یہی قول باقی رہتا ہے کہ اس کی بیع اپنی جنس کے ساتھ بالکل جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ اسے دوسری جنس کے عوض بیچ دیا جائے، مگر اس میں جو حرج و مشقت اور تنگی ہے، شریعت اس کا انکار کرتی ہے۔ اس لیے کہ اکثر لوگوں کے پاس سونا نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعے اپنی ضرورت کے عورتوں کے زیورات کو خریدے و بیچے اور ان زیورات اور ڈھلے ہوئے سامانوں کو گیہوں، جو اور کپڑوں کے عوض لوگ نہیں بیچتے اور ہر زیور اور ڈھلے ہوئے سامانوں کے ضرورت مند کو ڈھالنے کا مکلّف بنانا محال یا بہت مشکل ہے، اس لیے کہ لوگوں میں سے زیور کا ہر ضرورت مند زیور بنانا اور ڈھالنا نہیں جانتا اور شریعت میں حیلے باطل ہیں اور شارع نے رطب کی ضرورت کے تحت رطب کی بیع کو تمر کے عوض جائز قرار دیا ہے اور کہاں یہ بیع اور کہاں زیورات کی بیع کی ضرورت! اس لیے کہ ضرورت اس کی بیع وشرا کی متقاضی ہے، پس نہیں باقی رہا مگر دیگر سامانوں کی طرح اس کی بیع کا جواز۔

اگر زیورات اور ڈھلے ہوئے سامانوں کی بیع دراہم کے عوض جائز نہ ہو تو لوگوں کی ساری مصلحتیں بگڑ جائیں گی۔ اس گفتگو کے بعد حافظ ابن القیم رحمہ اللہ ''أعلام الموقعين'' میں فرماتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نصوص میں کوئی ایسی چیز نہیں جو منع کرنے کے سلسلے میں صریح ہو، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ وہ عام ہیں یا مطلق، اور قیاسِ جلی کے ذریعے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کا انکار نہیں کیا جا سکتا، وہ سونے و چاندی کی زکات کی نصوص کے قائم مقام ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس میں زیور داخل نہیں ہے، بالخصوص دونوں جگہوں میں نصوص کے الفاظ کبھی دراہم و دنانیر ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان:

«اَلدَّرَاهِمُ بِالدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيْرُ بِالدَّنَانِيْرِ» ''درہم درہم کے بدلے، دینار دینار کے بدلے۔''

اور زکات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول:

«فِيْ الرِّقَةِ رُبُعُ الْعُشْرِ»[1] ''چاندی میں چالیسواں حصہ ہے۔''

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٨٦)

رقہ ورق کو کہتے ہیں اور ورق ڈھلے ہوئے دراہم ہیں۔ کبھی ذہب وفضہ کا لفظ آیا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا بعض صورتوں میں ربا سے نہی ہوگا، تمام صورتوں میں نہیں، اور اس میں دلیلوں کو ان کا پورا پورا حق دینا ہے اور اس میں ان میں سے کسی دلیل کی مخالفت نہیں ہے۔ انتہٰی

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مباح زیور مباح صنعت (ڈھلائی) کی بنا پر کپڑے اور دیگر سامانوں کی جنس سے ہو گئے، اثمان کی جنس سے نہیں رہے، اسی لیے زیور میں زکات واجب نہیں ہے، اس لیے زیورات اور اثمان کے مابین ربا نہیں ہے، جس طرح اثمان اور دیگر سامانوں کے مابین ربا نہیں ہوتا، اس لیے زیورات صنعت کی وجہ سے اثمان سے جو چیز مقصود ہے اس سے خارج ہو جاتے ہیں، اور تجارت کے لیے انھیں بنایا جاتا ہے، اس لیے ان کو ان کے ہم جنس سے بیچنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اور ان میں "إما أن تقضي وإما أن تربي" (یا تو ادا کرو یا سود دو) کا اتنا ہی دخل ہے جتنا دوسرے سامانوں میں ہے، جب ان کی بیع ثمن مؤجل سے ہو، اس میں شک نہیں کہ یہ معنی (یعنی ربا کا امکان) اس میں پایا جاتا ہے، لیکن اگر اس طرح کے معاملے کا دروازہ لوگوں پر بند کر دیا جائے تو قرض کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے گا اور لوگوں کو سخت نقصان لاحق ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ لوگ عہدِ نبوی میں زیورات خریدتے تھے، عورتیں ان زیورات کو پہنتی تھیں، عید اور عید کے علاوہ موقعوں پر ان زیورات کو صدقہ میں دیتی تھیں اور لازمی طور پر معلوم ہے کہ نبی کریم ﷺ زیورات کے ان صدقات کو ضرورت مندوں اور محتاجوں میں تقسیم کر دیتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ یہ لوگ اسے فروخت کرتے ہیں اور قطعی طور پر یہ چیز معلوم ہے کہ مذکورہ زیورات کا اپنے ہم وزن کے عوض بیچنا معتاد چیز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بیوقوفی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ کڑا، انگوٹھی اور چھلا دینار کے مساوی نہیں ہوتا اور اس عہدِ سعید کے لوگوں کے پاس خرید وفروخت کے لیے فلوس (روپے پیسے) نہیں تھے، جب کہ وہ لوگ دین کے سب سے زیادہ فقیہ، اللہ سے سب سے زیادہ ڈرنے والے اور نبی کریم ﷺ کے مقاصد کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے، وہ لوگ حیلوں کے ارتکاب اور لوگوں کو اس کی تعلیم سے کوسوں دور تھے۔ "إعلام الموقعین" میں یہ قول موجود ہے، صحابہ میں سے کسی سے منقول نہیں ہے کہ انھوں نے زیورات کی بیع سے منع کیا ہو، مگر یہ کہ ان کو غیر جنس کے عوض بیچا جائے، ان سے یہ چیز صرف نقود کے تبادلے میں منقول ہے۔ انتہٰی

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ربا الفضل کی تحریم سدِ ذریعہ کی بنا پر ہے، جیسا کہ گزر چکا اور جس کی تحریم سدِ ذریعہ کی بنا پر ہو، مصلحتِ راجحہ کے لیے اس کی اباحت جائز ہوگی، چنانچہ ربا الفضل کے ساتھ بیع العرایا اسباب والی نمازوں کو فجر وعصر کے بعد، پیغامِ نکاح دینے والے کا مخطوبہ کو دیکھنا، گواہ اور ڈاکٹر کا غیر محرم کو دیکھنا، ان

تمام چیزوں کو فقہا نے مباح قرار دیا ہے۔

اسی طرح مردوں کے لیے ریشم اور سونے کی حرمت سدِ ذریعہ کی بنا پر ہے، تاکہ وہ عورتوں کے مشابہ نہ ہو جائیں، اس لیے کہ اس مشابہت کو اپنانے والا ملعون ہے، مگر ضرورت کے وقت مباح ہے، اسی طرح جائز ڈھلے ہوئے زیورات کی بیع ان کے وزن سے زائد وزن کے عوض مباح اور جائز ہے، اس لیے کہ لوگوں کی ضرورت اس کی متقاضی ہے، اور تفاضل کی حرمت سدِ ذریعہ کی وجہ سے تھی اور یہ قیاسِ محض اور اصولِ شرع کا مقتضی ہے، اور لوگوں کی مصلحت یا تو حیلوں سے پوری ہوگی یا اس کو مباح کر کے، اور حیلے شریعت میں باطل ہیں۔ اس معاملے کا خلاصہ یہ ہے کہ زیادتی مباح ڈھلائی کے مقابل ہوگی، جس کی قیمت لگائی جائے گی اور جب اربابِ حیل دس درہم اور گدڑی کی بیع پندرہ درہم کے عوض جائز قرار دیتے ہیں، پانچ درہم کو گدڑی کا مقابل قرار دیتے ہیں جب کہ گدڑی ایک پیسے کی نہیں ہوتی ہے تو زیورات کو ان کے وزن کے برابر اور زیادتی کو ان کی ڈھلائی کے مقابل ماننے کا وہ کس طرح انکار کر سکتے ہیں۔

شریعتِ کاملہ فاضلہ جس نے اپنی حکمت، عدل، رحمت اور علوِ مرتبت سے عقلوں کو حیران کر دیا ہے، کس طرح اس کو مباح اور اس کو حرام قرار دے گی، یہ تو عقل، فطرت اور مصلحت کے خلاف ہوگا۔ یمن کے بعض علما کا قول ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیورات مباح ڈھلائی کے ذریعے اثمان کی جنسیت سے نکل گئے، اس لیے تفاضل ونسیہ کے ساتھ ان کی بیع جائز ہوگی، اور عموم کو قیاس کے ذریعے خاص کر دیا گیا ہے۔

یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہار والی حدیث ڈھلائی کے اعتبار سے روک رہی ہے، اس لیے کہ اس میں بھی زیادتی ڈھلائی کے ساتھ ہی ہے اور معروف بات ہے کہ ڈھلا ہوا زیور جو نقد کے عوض بیچا جا رہا ہے اس میں چاندی مقابل قیمت سے کم ہوگی، ورنہ یہ تو ایک بیوقوفی ہوگی۔

ایسے کپڑے جن میں سنہرے دھاگے ہوتے ہیں، انھیں نقدی کے زائد وزن کے عوض بیچنے میں کوئی قباحت نہیں ہے، اس لیے کہ سنہرے دھاگے کی مقدار اسی کی جنس اور اس کے برابر ہوگی اور زائد کپڑے کے مقابل ہوگی، تو جو کچھ ہم نے نقل کیا اس سے ظاہر ہو گیا کہ تفصیلی طور پر برابری کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن یداً بید تقابض کا اعتبار کیا جائے گا، یہی اہلِ مذہب کے کلام کا تقاضا ہے، ان کے علاوہ سلف اور محقق علما نے ڈھلے ہوئے زیورات میں تفاضل اور نسا (تاخیر) دونوں کی اجازت دی ہے۔ ان کا ارادہ صوری تفاضل کا نہیں ہے، بلکہ حقیقی تفاضل کا ہے۔ چنانچہ زیادتی ڈھلائی کے مقابل ہوگی۔ انتہیٰ

یہاں سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ ''موطا'' میں جو وارد ہے کہ سنار کے واقعہ میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے زیور کو سونے کے زائد وزن کے عوض بیچنے سے منع کیا اور کہا:

"الدینار بالدینار، والدرهم بالدرهم، لا فضل بینهما، هذا عهد نبینا إلینا وعهدنا إلیکم"[1]

''دینار دینار کے عوض، درہم درہم کے عوض ہوگا، ان کے مابین زیادتی نہ ہوگی، یہی ہمارے نبی کا ہم کو حکم ہے اور ہمارا حکم تمھیں ہے۔''

تو ان کا یہ قول اس مسئلے کے معارض نہیں ہے، اس لیے کہ انھوں نے اس روایت میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ تفاضل کی نہی سے متعلق نبی کریم ﷺ کا حکم درہم و دینار کے مابین ہے اور ڈھلے ہوئے زیورات اثمان سے خارج ہیں، اس لیے یہ نہی زیورات کے حکم کو شامل نہ ہوگی، لیکن جب عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول سنار کے اس سوال کے جواب میں تھا جس میں اس نے اپنے کام، یعنی مباح ڈھلائی کی صراحت کی تھی تو اس میں تعارض کی بو پائی جاتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یہاں حدیث کا مفہوم جیسا مناسب تھا، نہیں سمجھا اور اپنے مقصد پر مناسب دلیل سے استدلال نہیں کیا، اسی لیے امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا: ''یہ غلطی ہے۔'' دوسری روایت میں "عهد نبينا" کی جگہ "عهد صاحبنا إلينا" آیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں: "صاحبنا" سے ان کی مراد عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے ان کی تائید کرتے ہوئے کہا: "هو كما قال" اخبار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو آپ ﷺ سے نہیں سنا، جب کہ ان کے نزدیک اس حدیث کے ثابت ہو جانے کے بعد ہی "هذا عهد نبينا إلينا" کہنا درست ہوتا۔ انتہٰی

اس کی تائید معاویہ اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہما کے واقعے میں ''موطا'' میں موجود عطا رحمہ اللہ کی روایت سے ہوتی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں:

"فَكَتَبَ عُمَرُ إِلَى مُعَاوِيَةَ ألا يَبِيعَ مثل ذَلِكَ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَزْنًا بِوَزْنٍ"[2]

''عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ اس طرح کی چیز کو ہم وزن اور ہم جنس کے عوض ہی بیچیں۔''

اس روایت کا تقاضا ہے کہ اس حدیث کو ظاہر معنی ہی پر رکھا جائے، معنی میں بہت کرید نہ کیا جائے، اس کو نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

اسی طرح سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور کی بیع میں تفاضل سے متعلق ''موطا'' میں معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں آپ ﷺ نے فرمایا:

[1] الموطأ (٢٤٠/٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٥٦٨) سنن ابن ماجه (٢٢٥٦) صحيح الجامع (٣٤٢٢)

[2] سنن البيهقي الكبرىٰ (٢٨٠/٥)

« فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبٰی »[1]

''جس نے زیادہ دیا یا زیادہ کا مطالبہ کیا، اس نے ربا کا ارتکاب کیا۔''

اس باب میں بہت ساری روایتیں ہیں جو اثمان میں تفاضل کی نہی کا فائدہ دیتی ہیں، لیکن گزری ہوئی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ ڈھلے ہوئے سونے اور چاندی کے سامان اثمان سے خارج اور دیگر سامانِ تجارت میں داخل ہیں، تو ان میں ڈھلائی کے مقابل زیادہ لینا ممنوع نہیں ہے، اس کے نظائر شریعت میں وارد ہیں، جیسا کہ اس جانب اشارہ گزر چکا ہے۔

ابن القیم رحمہ اللہ نے ''أعلام الموقعین'' میں کہا ہے: تعجب اس بات پر ہے کہ وہ ربا الفضل میں بہت زیادہ مبالغہ کرتے ہیں، یہاں تک کہ ایک رطل تیل کی بیع کو دوسرے رطل تیل سے حرام قرار دیتے ہیں، نیز گشت (ایک خوش بو دار لکڑی) کی بیع تلی سے سوجی کی بیع گیہوں سے، سرکہ کی بیع کشمش سے اور اس طرح کی دوسری بیع کو حرام قرار دیتے ہیں، نیز ایک مد گیہوں اور ایک درہم کی بیع اور درہم سے اور اس کی دوسری بیع کو حرام قرار دیتے ہیں اور ربا النسیہ میں آ کر اس کی تحلیل کے سارے دروازے کھول دیتے ہیں، کبھی بیعِ عینہ کے ذریعے، کبھی حیلوں کے ذریعے، کبھی متفق علیہ سابقہ شرط کے ذریعے، پھر عقد کو شرطوں سے آزاد کر دیتے ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ، کراماً کاتبین، دونوں متعاقد اور حاضرین سب جانتے ہیں کہ وہ مقصود ربا والی بیع ہے، جیسے موجل پندرہ درہم کی بیع دس نقدی درہم کے بدلے میں۔ سامان کا ذکر عدمِ ذکر کی طرح ہے، یہ ایک ایسی بات ہے جو اپنے غیر معنی میں استعمال ہے۔ تو ان لوگوں نے جس طرح ایک مد عجوہ اور درہم کی ایک مد اور درہم کے عوض والی بیع میں کیا، ویسا ہی یہاں کیوں نہیں کیا، وہاں تو کہا کہ یہ ربا بالفضل کا ذریعہ بن جائے گا۔

یہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ ربا الفضل کا یہ ذریعہ حرام قرار دیا گیا، اور وہ قریبی ذرائع جو ربا النسیہ تک پہنچانے والے ہیں، انھیں مباح قرار دیا گیا، ربوی حیلے اور ذرائع جو ہر مصیبت اور خرابی کی جڑ ہیں، ان کی خرابی کے بالمقابل زیورات کی بیع ان کے ہم جنس سے اور ڈھلائی کے بالمقابل اس کی قیمت کی خرابی کی کیا حیثیت ہے؟!

جب حق ظاہر ہو گیا تو جاہل متعصب جو چاہے کہے۔ وباللہ التوفیق

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صفات کے بالمقابل زیادتی نہیں ہو سکتی اور اگر ایسا کیا گیا تو بہترین چاندی کی بیع اس سے زیادہ خراب چاندی سے، اور اچھی کھجور کی بیع اس سے زیادہ خراب کھجور سے جائز ہو گی۔ اور جب شارع علیہ السلام نے اسے باطل قرار دیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ شارع علیہ السلام نے صفات کے بالمقابل زیادتی سے منع کیا ہے۔

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٥٨٤)

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس صنعت وصفت کے مابین جو آدمی کے کام کا اثر ونتیجہ ہو اور اس پر وہ اجر کا مستحق ہوتا ہو، اور اس صنعت وصفت کے مابین فرق ہے جو اللہ کی مخلوق ہو اور آدمی کا اس میں کوئی دخل نہ ہو، تو شارع علیہ السلام نے اپنی حکمت وعدل کے تحت اپنی صنعت کے بالمقابل زیادتی سے منع کیا ہے، اس لیے کہ یہ چیز شارع علیہ السلام کی مشروع کردہ تفاضل سے ممانعت کو ختم کر دے گی، بلاشبہہ ان اجناس میں تفاوت ظاہر ہے اور عاقل کسی جنس کو اس کے ہم جنس سے دونوں کے مابین تفاوت ہی کی وجہ سے بیچتا ہے، اگر ہر اعتبار سے دونوں متساوی ہوں تو ایسا نہیں کرے گا، اس لیے اگر صفات کے بالمقابل زیادتی جائز قرار دے دی جائے تو ربا بالفضل ان پر حرام نہیں ہوگا۔

اور یہ صفات اس صیاغہ اور ڈھلائی کے برخلاف ہیں جس پر ڈھلائی کرنے والوں کو معاوضہ لینا جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ الگ سے صرف ڈھلائی پر اگر معاوضہ جائز ہے تو جس کی ڈھلائی کی گئی ہے اس کے ساتھ بھی ڈھلائی پر معاوضہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں دونوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ شارع اس ڈھلائی والے سے یہ نہیں کہے گا کہ اس ڈھلے ہوئے زیور کو اس کے ہم وزن سے بیچ دو اور اپنی ڈھلائی کا نقصان اٹھاؤ۔ اور اس سے یہ بھی نہیں کہے گا کہ ڈھلائی نہ کرو اسے چھوڑ دو، اور یہ بھی نہیں کہے گا کہ مختلف حیلوں سے ڈھلے ہوئے زیورات کو ان کے وزن سے زیادہ کے عوض بیچو اور یہ بھی کبھی نہیں کہا کہ انھیں صرف غیر جنس کے عوض ہی بیچو، کسی پر یہ حرام نہیں کیا کہ وہ کسی چیز کو اس کے ہم جنس سے بیچے۔

اگر کہا جائے: مان لو تمھاری یہ بات زیورات میں تسلیم کر لی جائے تو ڈھلے ہوئے دراہم ودنانیر میں کیسے تسلیم کی جائے گی جب انھیں سونے اور چاندی کے ٹکڑوں کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچا جائے؟ اور زیادتی سکوں کی ڈھلائی کے بالمقابل ہوگی۔

تو کہا جائے گا کہ یہ سوال واقعی اپنی جگہ قوی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ عام مصلحت مقصودہ کی وجہ سے سکوں کی ڈھلائی کی قیمت نہیں لگائی جائے گی، حاکم ان سکوں کو لوگوں کی عام مصلحت کے لیے ڈھلواتا ہے، ڈھالنے والا انھیں اگرچہ اجرت لے کر ڈھالتا ہے، لیکن ان سکوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے لیے خرید وفروخت کے معیار ہوں، لوگ ان کی تجارت نہ کریں اور عرف میں ان کی ڈھلائی زیادتی کے بالمقابل نہیں ہوتی ہے، اگر اس کے بالمقابل ہو تو معاملات بگڑ جائیں گے، اور وہ مصلحت ختم ہو جائے گی جس کے لیے انھیں ڈھالا گیا ہے، اور لوگ انھیں سامانِ تجارت بنالیں گے، اور اثمان میں ان کے علاوہ کی ضرورت پڑ جائے گی، اس لیے درہم ہر اعتبار سے درہم کے قائم مقام ہوگا، اور آدمی درہم ہی لے گا، اس کے نظیر کو رد کر دے گا، اور زیور ایسا نہیں ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ آدمی سو ہلکے درہم لیتا ہے اور انھیں کے ہم وزن پچاس وزنی درہم واپس کرتا ہے، لینے اور دینے والا کوئی بھی اس کا انکار

نہیں کرتا، دونوں میں سے کوئی بھی اپنے آپ کو خسارے میں نہیں سمجھتا، برخلاف زیورات کے۔

نبی کریم ﷺ اور آپ کے خلفا نے ایک درہم بھی نہیں ڈھلوایا، اسلام میں سب سے پہلے عبدالملک بن مروان نے دراہم و دنانیر ڈھلوائے، ان سے پہلے لوگ کافروں کے ڈھلوائے ہوئے سکوں سے باہم معاملات کرتے تھے۔

اگر کہا جائے کہ اس بنیاد پر تمھیں لازم آئے گا کہ اجناس کی فروع کی بیع کو اصول کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز قرار دو، تو حطہ (گیہوں) کی بیع حبّ (گیہوں سے تیار کیے گئے ٹکڑے) کے ساتھ، زیتون کے تیل کی بیع زیتون کے ساتھ، تل کی بیع تل کے تیل کے ساتھ تفاضل کے ساتھ جائز قرار دو۔

کہا گیا کہ یہ سوال بھی وارد ہے اور اس کا جواب ہے کہ تحریم یا تو نص سے ثابت ہوتی ہے یا اجماع سے، یا قیاس کے ذریعے صورتِ محرمہ ہر اعتبار سے اس صورت کے مساوی جس کی تحریم منصوص علیہ ہو، اور تینوں چیزیں اجناس کی فروع کی بیع میں اصول کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہیں، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اصناف (ربعہ کے علاوہ) ان کی فرع اگر قوت (بنیادی کھانے کی چیز) سے نکل جائے تو وہ ربویات میں سے نہیں ہوگی، اور اگر قوت ہے تو وہ مستقل جنس ہوگی اور اس کو ہم جنس سے جو اسی کی مثل ہو تفاضل کے ساتھ بیچنا حرام ہوگا، جیسے آٹا و روٹی کی بیع روٹی سے، لیکن دوسری جنس سے اگرچہ دونوں کی اصل ایک ہو، اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لیے تل کی بیع تل کے تیل کے ساتھ، ہریسے کی بیع روئی کے ساتھ تفاضل کے ساتھ جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس صناعت کی قیمت ہوگی صاحبِ صناعت کے لیے ضائع نہیں ہوگی، اصول کے ساتھ ان کی بیع کو نہ تو قرآن حرام قرار دیتا ہے، نہ سنت، نہ اجماع، نہ قیاس اور حرام وہی ہے جسے اللہ نے حرام کیا ہو، جیسے عبادت وہی ہے جسے اللہ نے مشروع کیا ہو اور حلال کی تحریم حرام کی تحلیل کی طرح ہے۔ انتہٰی

والكلام على هذه المسألة يطول وفيما ذكرناه كفاية لمن له هداية.



137

المقالة الوضية في حكم الإضرار في الوصية

(وصیت میں نقصان پہنچانے کا حکم)

سوال وصیت میں نقصان پہنچانے کا کیا حکم ہے؟

جواب ہر وہ وصیت جس سے وارثوں کا نقصان ہو، وہ وصیت حیلہ ہو یا شرطِ وصیت ہو یا شرطِ وقف خاص و عام دلائل کے ذریعے شرعاً باطل ہو گی، جہاں تک عام دلائل کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک عبادہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے:

«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (رواه ابن ماجه والبيهقي)[1]

''اسلام میں نقصان اٹھانا اور نقصان پہنچانا درست نہیں۔''

امام شوکانی رحمہ اللہ کی مختصر میں ہے: جس نے ایسی چیز وقف کی جس میں ورثا کا نقصان ہو تو وہ وقف باطل ہے۔ اس (مختصر) کی کتاب الوصیت میں ہے کہ ضرر والی وصیت درست نہیں۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ أَوِ الْمَرْأَةُ بِطَاعَةِ اللّٰهِ سِتِّيْنَ سَنَةً، ثُمَّ يَحْضُرُهُمَا الْمَوْتُ فَيُضَارَّانِ بِالْوَصِيَّةِ فَتَجِبُ لَهُمَا النَّارُ» (أخرجه أبو داود والترمذي)[2]

''بلاشبہ کوئی مرد وعورت ساٹھ برس تک اللہ تعالیٰ کی اطاعت و بندگی والا عمل کرتے رہتے ہیں، پھر ان کی موت کا وقت آ جاتا ہے اور وہ وصیت میں نقصان پہنچاتے ہیں تو ان کے لیے آگ واجب ہو جاتی ہے۔''

امام احمد اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے اسی معنی کی روایت کی ہے اور ان دونوں نے ساٹھ کے بجائے ستر کہا ہے اور امام ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔ اس کی سند میں شہر بن حوشب ہے، اس میں کلام ہے۔ امام احمد اور یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے اس کی توثیق کی ہے۔

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٤٠) سنن البيهقي الكبرىٰ (١٥٦/٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٦٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١١٧)

سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً روایت کیا ہے:

«الإِضْرَارُ فِي الْوَصِيَّةِ مِنَ الْكَبَائِرِ»[1]

''وصیت میں نقصان پہنچانا کبیرہ گناہوں سے ہے۔''

امام نسائی رحمہ اللہ نے اسے ایسی سند سے بیان کیا ہے جس کے راوی ثقہ ہیں۔

زواجر میں ہے: فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء: ١٢]

''اس وصیت کے بعد جو کی جائے، یا قرض (کے بعد)، اس طرح کہ کسی کا نقصان نہ کیا گیا ہو۔''

یہ مواریث کے بارے میں ہے، جیسا کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے: ''والأحسن بقاءه علیٰ عمومه'' ''بہتر یہ ہے کہ اپنے عموم پر باقی رہے۔''[2]

تفسیر ابن عادل میں ہے کہ وصیت میں نقصان پہنچانا کئی طرح سے ہوسکتا ہے: ثلث سے زیادہ کی وصیت کرے یا کل مال یا بعض مال کا کسی اجنبی کے لیے اقرار کر جائے یا ورثا کو میراث سے محروم کرنے کے لیے کسی بے بنیاد قرضے کا اپنے ذمے اقرار کرے یا اس قرض کے بارے میں اقرار کرلے جو کسی سے لینا تھا کہ وہ لے چکا ہے یا کوئی چیز سستی بیچے اور مہنگی خرید لے۔ یہ سب کچھ اس غرض سے کرے کہ وارثوں کو مال نہ پہنچے یا ثلث مال کی وصیت ثواب کی غرض سے نہیں، بلکہ ورثا کا حصہ کم کرنے کی نیت سے۔ یہ تمام چیزیں وصیت میں نقصان پہنچانے کی صورتیں ہیں۔[3] انتھیٰ

میں کہتا ہوں: آیتِ کریمہ اپنے ماسوا سے مستغنی کرتی ہے، کیوں کہ اس میں عدمِ اضرار کی قید کے ساتھ وصیت کی اجازت ہے، اولاد کے درمیان بخشش اور عطا میں برابری کرنے کے دلائل اس کی تائید کرتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری نہ کرنے کو ظلم قرار دیا اور فرمایا:

«لَا أَشْهَدُ عَلَىٰ جَوْرٍ»[4] ''میں ظلم و بے انصافی پر گواہ نہیں بنتا۔''

واللہ أعلم.



1. سنن البیهقي الکبریٰ (٦/٢٧١) سنن النسائي الکبریٰ (٦/٣٢٠) سنن سعید بن منصور (١/١٠٩)
2. الزواجر عن اقتراف الکبائر (٢/٢٠٤)
3. تفسیر اللباب لابن عادل (١/١٣٩٦)
4. صحیح البخاري، رقم الحدیث (٢٥٠٧) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٦٢٣)

138

تزيين النحور العاطلة بحكم الضرار في الوصية بالحيل الباطلة

(باطل حیلوں کے ذریعے وصیت میں نقصان پہنچانے کا حکم)

سوال نذور وتملیکات کی صورت میں باطل حیلوں کے ذریعے نقصان دہ وصیت کے بارے میں اہلِ علم کا کیا قول ہے؟

جواب یہ مسئلہ اظہر من الشمس ہے۔ بلاشبہہ اس کا حکم اللہ تعالیٰ کی اس کتاب میں موجود ہے، جس پر باطل آگے سے حملہ آور ہوسکتا ہے نہ پیچھے سے اور اس قرآن کریم میں ہے، جس کو کوتاہ اور کامل، عالم اور جاہل سب ہی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ ﴾ [النساء: ١٢]

''اس وصیت کے بعد جو کی جائے، یا قرض (کے بعد)، اس طرح کہ کسی کا نقصان نہ کیا گیا ہو۔''

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے شرعی وصیت کے ساتھ عدمِ ضرار کی قید لگائی ہے۔ ضرار یہ ہے کہ وہ نقصان پہنچانے کی مختلف انواع میں سے کسی نوع کے ساتھ وارثوں کو نقصان پہنچائے۔ آج کل عوام نقصان پہنچانے والی ان صورتوں کے مرتکب ہوتے ہیں اور من جملہ ان صورتوں کے باطل حیلے بھی ہیں۔

امام جار اللہ زمخشری رحمہ اللہ نے اس آیت کی جو تفسیر کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وصیت نقصان دہ ہو تو وہ کم ہو یا زیادہ، اس کو جاری و نافذ نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ محققین میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ انتھیٰ

مزید قرآنی دلائل میں سے ایک اللہ عزوجل کا یہ فرمان ہے:

﴿ فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمٗا فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ ﴾ [البقرة: ١٨٢]

''پھر جو شخص کسی کو وصیت کرنے والے سے کسی قسم کی طرف داری یا گناہ سے ڈرے، پس ان کے درمیان اصلاح کر دے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔''

مفسرین کا کہنا ہے کہ وصیت کرنے والا جب ایسی وصیت کرے جو شریعتِ مطہرہ کے موافق نہ ہو تو جس نے اس وصیت کو ختم کر دیا اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ ایسی وصیت کو ختم کر دے، کیوں کہ ایسے کرنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی قبیل سے ہے۔

اس میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے کہ وہ حیلے جن کے ذریعے وارث کی میراث کو خاص طور پر کمزور عورتوں کی میراث کو روکا جاتا ہے، جیسا کہ عوام الناس کی عادت ہے، یہ بہت بڑا ظلم اور گناہ ہے۔ لہٰذا ہر مسلمان پر یہ واجب ہے کہ وہ اس قسم کے ظلم و گناہ کو روکے، کیوں کہ یہ بہت بڑا منکر عمل ہے اور زمانۂ جاہلیت کے جاہلوں کا طریقہ ہے۔

جو شخص کسی کو وارثت سے محروم کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کو جنت سے محروم کر دے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں صحیح احادیث ثابت ہیں جو اس بات کی طرف راہنمائی کرتی ہیں کہ ہر وہ وصیت جائز نہیں ہے، بلکہ کبیرہ گناہ ہے، جو شرعِ نبوی اور اس کے تقاضوں کے خلاف ہو۔ جس میں بعض وارثوں کو بعض پر فضیلت دی گئی ہو۔ وارثوں کو نقصان پہنچانے کے لیے مال خورد برد کر لیا گیا ہو۔ نیز اس وصیت میں حق سے کنارہ کشی اور شریعت سے اجتناب کیا گیا ہو۔

لہٰذا کسی عالم کے لیے یہ کیسے جائز ہے کہ وہ کہے: یہ وصیت صحیح ہے اور شرعی طور پر نافذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قسم! یہ تو شرعی معاندت اور اس کی مخالفت کی بنا ہی پر کیا جا سکتا ہے اور جو شخص شریعتِ مطہرہ کی مخالفت کرے وہ طاغوت ہے اور ایسا کرنا نری جاہلیت ہے۔ چنانچہ یہ شخص کیسے یہ کہہ سکتا ہے کہ وصیت کرنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ حیلوں اور گنجایشوں میں اپنے ثلث مال کی وصیت کرے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے یہ فیصلہ دیا ہوا ہے کہ وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ یہ حق کے قریب اور ظلم و باطل سے دور ہے۔ اس لیے نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا ہے کہ آدمی دوسری اولاد کو چھوڑ کر اپنے کسی ایک بیٹے کو عطیہ دے، چنانچہ اس روایت میں اختلاف نہیں کیا گیا۔

وصیت اگر عطیے سے زیادہ تاکید والی نہ ہو تو وہ اس کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیلے کے ساتھ نقصان دہ وصیت ایسی وصیت ہے جو ممنوع ہے۔ چنانچہ بلاشبہہ جب وہ کوئی ایسی وصیت کرے جس کے ساتھ قطع رحمی اور شریعتِ مطہرہ کی مخالفت ہوتی ہو تو وہ ممنوع وصیت ہے۔ ہر عالم کو یہ معلوم ہے کہ جس شخص نے اپنے بعض وارثوں کو میراث سے محروم کرنے یا بعض میراث سے محروم کرنے کے ساتھ وصیت کی، شرعی مقصد کے لیے نہیں، بلکہ محض نقصان پہنچانے کی خاطر اور کسی کو محروم کرنے کی خاطر تو یہ ممنوع چیز کی وصیت ہو گی، جب کہ ممنوع وصیت یا ممنوع چیز کے ذریعے وصیت کرنا باطل ہے، جائز نہیں ہے۔ اس کو اختیار کرنا حلال نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مختصرات، جیسے: "الدرر البهية" میں موجود ہے، چہ جائیکہ مطولات میں۔ اس کو تو وہ چھوٹے طالب علم بھی جانتے ہیں جنھوں نے ابھی طلبِ علم کا کام شروع کیا ہو۔

"البحر الزخار" میں کہا ہے کہ ممنوع کے ذریعے وصیت بالاجماع جائز نہیں ہے۔ انتہیٰ

لہٰذا دیکھیے! کس طرح انھوں نے اجماع کو بیان کیا ہے اور اسے مطلق طور پر ذکر کیا ہے اور کسی مسلمان کو اس

سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ جس شخص کا یہ گمان ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم یا ائمہ راشدین یا تمام علمائے مسلمین میں سے کسی نے ان نقصان دہ وصیتوں کے نافذ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جو سختی سے ممنوع قرار دی گئی ہیں، تو اس نے غلطی کی ہے اور ان ہستیوں کی طرف ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جو انھوں نے نہیں کہا ہے۔ وہ قابلِ ملامت ہے، کیوں کہ اگر وہ اہلِ علم میں سے ہے تو وہ بے تکی باتیں کر کے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال رہا ہے اور اگر وہ جاہلوں میں سے ہے تو جہالت اس کا عذر ہے، جب کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ لَا تُضَآرَّ وٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ ﴾ [البقرة: ۲۳۳]

''نہ ماں کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف دی جائے اور نہ اس مرد کو جس کا بچہ ہے، اس کے بچے کی وجہ سے۔''

نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں ہے:

''نعمان کے باپ بشیر نے ان کو ایک غلام عطیہ کیا اور انھیں لے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کیا تو نے اپنے ہر بچے کو یہ عطیہ دیا ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم (گواہ بننے سے) رک گئے اور فرمایا: اس کو واپس لو۔[1] بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے علاوہ کسی اور کو گواہ بنا لو۔[2] ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تو صرف حق پر گواہ بنتا ہوں۔''[3]

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہبہ میں اولاد کے درمیان صرف برابری کرنا ہی جائز ہے۔ چنانچہ جب لڑکے کو کوئی چیز ہبہ کرے، جب کہ وہ قوی اور مضبوط ہو اور لڑکی کو ترک کر دے، درآنحالیکہ وہ ضعیف و کمزور ہو تو یہ ہبہ خلافِ حق ہوگا، کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو صرف حق پر گواہ بنوں گا۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((سَاوُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فَلَوْ كُنْتُ مُفَضِّلًا لَفَضَّلْتُ الْبَنَاتِ))[4]

''اپنی اولاد کے درمیان برابری کرو، اگر میں کسی کو فضیلت دینے والا ہوتا تو میں بچیوں کو فضیلت دیتا۔''

یہ حدیث ہمارے موقف پر دلالت کرتی ہے اور علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا کسی مسلمان کے لیے یہ کیسے حلال ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب، اس کے رسول کی سنت اور تمام مسلمانوں کے اجماع کی

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٤٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٣)
2. سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٧٥)
3. صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٤٥)
4. كنز العمال (٦٠١/١٦) ضعيف الجامع (٦٩٦/١)

مخالفت کرے۔ ایسا کرنا تو محض شریعت کی مخالفت کرنا، اس کے ڈھانچے کو الٹ پلٹ کرنا اور حکمِ جاہلیت پر عمل کرنا ہے۔

جس طرح مسلمانوں کا مذہب ہے کہ نقصان دہ وصیتیں کرنا اور ایسا ہبہ کرنا باطل ہے، اسی طرح ان کا یہ مذہب ہے کہ نقصان دہ نذریں ماننا بھی باطل ہے۔ اس پر انھوں نے کئی دلائل سے استدلال کیا ہے اور ان کو اپنی تالیفات میں ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان دلائل کے ایک نبی مکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے:

«لَا نَذْرَ فِيْ مَعْصِيَةِ اللّٰهِ»[1] ''اللہ تعالیٰ کی معصیت کی نذر ماننا جائز نہیں ہے۔''

ایسے ہی آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

«اَلنَّذْرُ مَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللّٰهِ»[2]

''(جائز) نذر وہ ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا چہرہ تلاش کیا گیا ہو۔''

چنانچہ یہ دونوں حدیثیں دواوینِ اسلام میں ثابت ہیں۔

اس بات میں کوئی شک وشبہہ نہیں کہ جس شخص نے نذر مان کر اپنے بعض قرابت داروں کو چھوڑ کر بعض کو خاص کیا اور اس سے اس کا مقصد بعض دوسروں کو محروم کرنا اور ان کو نقصان پہنچانا تھا تو اس نے معصیت والی نذر مانی۔ اس نے اپنی نذر کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا چہرہ تلاش نہیں کیا، بلکہ اس نے اپنی اس نذر کے ذریعے اللہ کی شریعت کی مخالفت اور جاہلیت کے احکام کی موافقت کو اختیار کیا۔

قصہ مختصر کتاب وسنت کے دلائل اور تمام امت کے اقوال اس بات کا فیصلہ دیتے ہیں کہ ایسی نقصان دہ وصیتیں، نذریں، ہبے اور تمالیک حرام ہیں جو محض کسی کو نقصان پہنچانے کا حیلہ ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ وہ وصیتیں، نذریں، ہبے اور تمالیک جن کو عام لوگ اور بعض خاص لوگ تمام وارثوں یا بعض کو نقصان پہنچانے کے لیے اور تمام یا بعض کے خلاف کسی حیلہ گری کے لیے کرتے ہیں، ان کا اس شریعتِ مطہرہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھنے والے کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ ان کو شرعی نذریں یا شرعی وصیتیں اور تمالیک و ہبے وغیرہ قرار دے تو بلاشبہہ وہ شرعی نہیں جاہلی ہیں۔ لہٰذا علما نے ان کے ممنوع ہونے پر اجماع کیا ہے اور اس پر کتاب وسنت سے دلائل ثابت ہیں۔

اصل میں یہ جاہلی عادت ہے، جیسا کہ کسی عارف پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ وہ عورتوں کو وراثت سے محروم کر دیتے تھے، اسی طرح وارثوں میں سے جن سے ان کو محبت اور پیار ہوتا، اس کو بطور خاص وراثت میں سے حصہ دیتے اور جس سے وہ ناراض اور غصہ ہوتے اس کو وراثت سے محروم کر دیتے۔ پھر جب

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٤١)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٩٢) السلسلة الصحيحة (٢٨٥٩)

اسلام آیا تو اس نے اس روش کو منہدم کر دیا۔ مگر عوام الناس کی ایک جماعت کے دلوں میں، بطورِ خاص بدؤں اور بادیہ نشینوں میں جاہلیت کے یہ طور طریقے باقی رہے۔ اگر وہ اسلام کی تلواروں اور ائمہ اعلام کے عزائم سے مغلوب نہ ہوتے تو وہ انھی طاغوتی طریقوں کی طرف لوٹ جاتے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان میں سے اگر کوئی ایسے علاقے میں ہو جہاں اسلام کے احکام رائج نہ ہوں تو وہ عورتوں کو ان کی میراث سے محروم کر دے گا اور اس کا دعویٰ کرتے ہوئے خلافِ حقیقت بات ظاہر کرے گا اور اگر وہ ایسی سرزمین میں ہو جہاں اسلامی احکام نافذ ہوں اور وہ ایسے دعوے کی صورت میں اہلِ شرع کے اثر ورسوخ سے ڈرتا ہو تو پھر بھی وہ جاہلیت کا راستہ اختیار کرے گا اور طاغوتی فعل سرانجام دے گا، لیکن ایک دوسرے طریقے سے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وہ کسی فقیہ کا قصد کرتا ہے، پھر وہ اس فقیہ سے کہتا ہے کہ وہ اسے ایک ورقہ لکھ دے جس میں یہ تحریر ہو کہ فلاں شخص نے یہ نذر مانی ہے یا ہبہ کیا ہے، یا صدقہ کیا ہے فلاں بیٹے پر دوسرے بیٹوں اور بیٹیوں کو چھوڑ کر۔ وہ شخص اس حیلے کا اس لیے سہارا لیتا ہے کہ وہ جاہلیت کے احکام کو علی الاعلان اپنانے کی قدرت اور طاقت نہیں رکھتا۔

اگر وہ کسی ایسے ملک میں ہو جہاں اسلامی احکام رائج و نافذ نہ ہوں تو وہ خلافِ حقیقت کام کرتے ہوئے عورتوں کو وراثت سے محروم کر دیتا ہے اور اس کام کے لیے اسے کسی فقیہ سے کوئی ورقہ لکھوانے کی ضرورت نہیں پڑتی، جیسا کہ آج کل قبیلہ حاشد اور بکیل کے لوگ اور اس طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

اہلِ علم میں سے جس نے یہ گمان کیا کہ یہ نذریں، وصیتیں، ہبے اور تمالیک وہی شرعی وصیتیں ہیں جو اہلِ علم کی کتابوں میں تدوین شدہ ہیں، تو وہ شخص علم سے عاری ہے اور جاہل کہلانے کا زیادہ حق دار ہے، کیوں کہ یہ سب کام طاغوتی اور جاہلی کام ہیں، وہ شخص اس میں ذرہ برابر بھی شک نہیں کر سکتا جس کو شرعی علوم کا تھوڑا سا بھی حصہ ملا ہے۔ یہ ان حرام حیلوں میں سے ہیں جن کے باطل ہونے کی ائمہ نے سلفاً عن خلف تصریح کی ہے۔ "البحر الزخار" میں ہے کہ حق تو یہ ہے کہ یہ حیلے حرام ہیں، جائز نہیں ہیں، کیوں کہ ان کے ذریعے شارع کے مقصود کی مخالفت کی جاتی ہے۔ انتہیٰ

چنانچہ اس سے بڑا حیلہ کیا ہوگا جس سے کسی وارث کو اس کی کل یا بعض میراث سے محروم کر دیا جائے۔ کون سا حیلہ اس نقصان دہ وصیت سے بڑا ہوگا اور اللہ کی نافرمانی میں مانی ہوئی نذر سے بڑھ کر کون سے بڑا حیلہ ہوگا۔ بہرحال ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ حیلہ جس کے ذریعے کسی آدمی یا اللہ تعالیٰ کا ثابت شدہ حق ختم کیا جائے وہ حیلہ ہفتے والوں کے حیلے کی طرح باطل ہے۔ اس میراث سے بڑا حق اور کیا ہوگا، جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے فرض کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مچھلیوں کے حوالے سے یہودیوں کے جس حیلے کا تذکرہ کیا ہے، وہ حیلہ ان کے زمین میں دھنسائے جانے کا سبب بنا۔

چنانچہ جو شخص کوئی ایسا حیلہ کرے جس کے ساتھ وہ کسی آدمی کا حق مار لے تو یقیناً وہ یہودیوں جیسا فعل سر انجام دینے والا شمار ہوگا۔ اگر اللہ تعالیٰ نے اس امت سے (کلی طور پر) دھنسائے جانے والے عذاب کو اٹھا نہ لیا ہوتا تو لازمی طور پر اس شخص کو دھنسا دیا جاتا۔ چنانچہ علم کی طرف منسوب عارف کیسے یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ نقصان دہ وصیتیں، جو حیلوں کی بڑی بڑی انواع پر مشتمل ہیں، وہ صحیح ہیں اور جاری کیے جانے کے قابل ہیں، کیا احکامِ شریعت اور نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کو جاننے والا شخص ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ کتاب وسنت کے دلائل کے ظاہری اور واضح مفہوم جس چیز پر دلالت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ حیلے باطل ہیں جو اس حق کو ساقط کرتے ہیں، جس کو شارع علیہ السلام نے ثابت کیا ہے۔ لہٰذا کسی حیلے کے ذریعے شریعت سے ثابت شدہ حق کو باطل کرنا شارع علیہ السلام کے مقصود کی مخالفت کرنا ہے۔

مذکورہ بالا سارے کلام سے یہ واضح ہوا کہ اللہ کی معصیت کے لیے مانی گئی نقصان دہ وصیتیں اور نذریں، اسی طرح محض حیلے کے طور پر کیے گئے ہبے اور تمالیک اور ایسے ہی تمام غلط قسم کے حیلے باطل ہیں اور کتاب وسنت اور اجماعِ امت کے ذریعے مردود ہیں۔ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ ائمہ میں سے کوئی امام یا علما میں سے کوئی عالم ان وصیتوں اور نذروں وغیرہ کے جواز کا قائل ہے، جو وصیتیں اور نذریں کسی کو نقصان پہنچانے یا محروم کرنے والی ہیں تو اس وقت تک اس کو اس دعوے میں سچا نہیں مانا جائے گا، جب تک وہ اس دعوے کے ثبوت میں کوئی دلیل نہ پیش کرے، جب کہ مسلمانوں کے مذکورہ بالا اجماع کے بیان کے بعد اس کے دعوے کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے۔

وفي هذا المقدار كفاية وإن كان محتملاً لتطويل، والله أعلم.



139

إزالة الحادث الكارث ببيان حكم الوصية للوارث

(وارث کے حق میں وصیت کرنے کا حکم)

سوال وارث کے لیے وصیت کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب شرعی فرائض اترنے سے پہلے وارث کے لیے وصیت کرنا مشروع تھا، پھر جب اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا:

﴿ يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ ۗ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ۚ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۭ وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ۭ اٰبَاۗؤُكُمْ وَاَبْنَاۗؤُكُمْ لَا تَدْرُوْنَ اَيُّھُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۭ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ﴾ [النساء: ١١]

''اللہ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں تاکیدی حکم دیتا ہے، مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے، پھر اگر وہ دو سے زیادہ عورتیں (ہی) ہوں، تو ان کے لیے اس کا دو تہائی ہے جو اس نے چھوڑا اور اگر ایک عورت ہو تو اس کے لیے نصف ہے۔ اور اس کے ماں باپ کے لیے، ان میں سے ہر ایک لیے اس کا چھٹا حصہ ہے، جو اس نے چھوڑا، اگر اس کی کوئی اولاد ہو۔ پھر اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے وارث ماں باپ ہی ہوں تو اس کی ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے، پھر اگر اس کے (ایک سے زیادہ) بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لیے چھٹا حصہ، یہ اس وصیت کے بعد جو وہ کر جائے، یا قرض (کے بعد)۔ تمھارے باپ اور تمھارے بیٹے تم نہیں جانتے ان میں سے کون فائدہ پہنچانے میں تم سے زیادہ قریب ہے، یہ اللہ کی طرف سے مقرر شدہ حصے ہیں، بے شک اللہ ہمیشہ سب کچھ جاننے والا، کمال حکمت والا ہے۔''

تو یہ صدرِ اسلام کے حکم کا ناسخ ٹھہرا اور پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے درج ذیل ارشاد کے ساتھ اس کی تاکید فرما دی:

((إِنَّ اللّٰهَ قَدْ أَعْطَىٰ كُلَّ ذِيْ حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)) [1]

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٧٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٢٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٤١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧١٣)

''بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق ادا کر دیا ہے، لہٰذا (اب) وارث کے حق میں وصیت کرنا (جائز) نہیں ہے۔''

آپ ﷺ نے اپنے اس قول: ((كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ)) سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف اشارہ کیا ہے: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... الآية ﴾۔ مذکورہ بالا حدیث صحیح ہے، اس کی کئی سندیں ہیں۔ "المنتقی" کے مولف نے کہا ہے: ابوداود کے علاوہ اس کو پانچوں نے روایت کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ یہ روایت عمرو بن خارجہ کے واسطے سے مروی ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ کے علاوہ پانچوں نے اس کو ابو امامہ کے واسطے سے بھی روایت کیا ہے۔ امت نے اس کو تلقی بالقبول سے نوازا ہے۔

جب آپ کو یہ معلوم ہو چکا کہ شروع اسلام میں اللہ عزوجل کے مندرجہ ذیل فرمان پر عمل کرتے ہوئے:

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾

[البقرۃ: ۱۸۰]

''تم پر لکھ دیا گیا ہے، جب تم میں سے کسی کو موت آ پہنچے، اگر اس نے کوئی خیر چھوڑی ہو، اچھے طریقے کے ساتھ وصیت کرنا ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے۔''

میراث کے علاوہ وصیت صرف وارث کے حق میں مشروع تھی تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد پر عمل کرتے ہوئے: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... الآية ﴾ قریبی رشتے دار وارثوں کے لیے وصیت کے علاوہ محض میراث مشروع قرار پائی۔ اب آپ کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ اس شخص کا قول جس نے یہ کہا ہے کہ والدین اور قرابت داروں کے حق میں وصیت کا صرف وجوب منسوخ ہوا ہے نہ کہ اس کا مندوب ہونا تو اس کا یہ قول ایسا ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی محقق کا اس طرح کے قول پر اعتماد ہوتا ہے۔

یقیناً نسخ کا لغوی معنی ازالہ کرنا، باطل قرار دینا اور بدل دینا ہے۔ فیروز آبادی نے ''القاموس'' میں کہا ہے کہ ''نسخه'' ''منعه'' کی طرح ہے جس کا معنی ہے کہ اس نے اس کا ازالہ کر دیا، اسے بدل دیا، اسے باطل ٹھہرایا اور کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا۔ انتہیٰ

چنانچہ وارث کے لیے وصیت کے منسوخ ہونے کا معنی اس کا ازالہ کرنا، اسے بدل دینا، اس کو باطل قرار دینا اور مواریث کو اس کے قائم مقام بنانا ہوا۔

اگر وصیت منسوخ ہونے کے بعد جائز ہوتی تو وہ ایسے نہ ہوتی، بلکہ اس وصیت اور مواریث کی ان آیات، جو ناسخ ہیں، کے درمیان جمع کرنا جائز ہوتا۔ پھر نہ کوئی ازالہ ہوتا، نہ تبدیلی، نہ باطل قرار دینا اور نہ ہی ناسخ کو منسوخ کا قائم مقام بنانا ہوتا۔ جی ہاں! اگر یہ موقف رکھنے والے اس پر کوئی دلیل پیش کرتے تو ان کا یہ موقف دلیل کے قبول

کرنے کی حد تک مقبول ہوتا۔ رہے محض دعوے، خصوصاً جب وہ اصل کے اور شرعی، لغوی اور عرفی حقیقت کے خلاف ہوں تو اس طرح کے دعووں کے ساتھ احکامِ شرعیہ ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا محض وجوب کے نسخ کی تقیید، جب کہ یہ اصل اور حقیقت کے خلاف ہے، آپ ﷺ کے اس فرمان: ((لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)) کی ایسی قید کے ساتھ تقیید کے دعوے کو مستلزم ہے جو قید آپ ﷺ نے عائد کی ہے اور نہ آپ ﷺ کا کلام ہی مطابقی، تضمنی اور التزامی وجوہِ دلالت میں سے کسی وجہ کے ساتھ اس پر دلالت کرتا ہے تو پھر یہ دعویٰ کہاں سے آ گیا کہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد: ((لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)) اس معنی اور قوت میں ہے: "لا وصية واجبة لوارث" ''وارث کے حق میں وصیت کرنا واجب نہیں ہے''؟! یہ معنی کہاں سے حاصل ہوا؟ اس پر کون سی چیز دلالت کرتی ہے؟

اگر وہ کہے: میں نے ناسخ اور منسوخ کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے تو ہم کہیں گے: اگر ان کے درمیان جمع کرنا درست ہوتا تو ناسخ، ناسخ نہ رہتا اور منسوخ، منسوخ نہ ٹھہرتا۔ لہٰذا آپ جس جمع کے زعم میں مبتلا ہیں وہ تو نسخ کے معنی کو باطل کرتا، اس کے فائدے کو ختم کرتا اور اس کے مفہوم کی مخالفت کرتا ہے۔

پھر آپ اس روش کو اختیار کرتے ہوئے ہر ناسخ و منسوخ کے درمیان جمع کیوں نہیں کرتے؟! پھر اس جمع کے صرف اس مسئلے کے ناسخ و منسوخ کے درمیان جمع کرنے کے ساتھ خاص ہونے کی کیا وجہ ہے؟! پھر تو آپ کو ہر ناسخ اور منسوخ کے درمیان جمع و توافق پیدا کرنے کے درپے ہونا چاہیے، تاکہ آپ وہ (انوکھا) کام کرنے والے قرار پائیں جس کا کوئی بھی مسلم قائل نہیں ہے۔ نیز آپ یہ خدمت سرانجام دے کر ہر عالم اور متعلم کے لیے ایک اضحوکہ (جس سے ہنسی آئے) بن جائیں۔

بالجملہ جس شخص نے اپنے ورثا میں سے کسی وارث کے حق میں ایسی وصیت کی جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی اپنی کتابِ محکم میں مذکور درج ذیل وصیت کی مخالفت کرتی ہو:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ۱۱]

''اللہ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں تاکیدی حکم دیتا ہے، مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے، پھر اگر وہ دو سے زیادہ عورتیں (ہی) ہوں، تو ان کے لیے اس کا دو تہائی ہے جو اس نے چھوڑا اور اگر ایک عورت ہو تو اس کے لیے نصف ہے۔ اور اس کے ماں باپ کے لیے، ان میں سے ہر ایک

لیے اس کا چھٹا حصہ ہے، جو اس نے چھوڑا، اگر اس کی کوئی اولاد ہو۔ پھر اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے وارث ماں باپ ہی ہوں تو اس کی ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے، پھر اگر اس کے (ایک سے زیادہ) بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لیے چھٹا حصہ، یہ اس وصیت کے بعد جو وہ کر جائے، یا قرض (کے بعد)۔ تمھارے باپ اور تمھارے بیٹے تم نہیں جانتے ان میں سے کون فائدہ پہنچانے میں تم سے زیادہ قریب ہے، یہ اللہ کی طرف سے مقرر شدہ حصے ہیں، بے شک اللہ ہمیشہ سب کچھ جاننے والا، کمال حکمت والا ہے۔''

تو ہم اس کو یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ آپ کی یہ وصیت آپ ہی کی طرف مردود ہے، ہم نے تو مصحفِ کریم سے یہ جانا ہے کہ اللہ عزوجل نے اپنے تمام بندوں کو ایسی وصیت کی ہے جو اس وصیت کے برخلاف ہے، جس کی تم نے وصیت کی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا ہے: ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ...الخ﴾ نیز یہ کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی وصیت مقدم اور پائیدار ہے اور وہ اپنے بندوں کے مصالح کو (تم سے) زیادہ جاننے والا ہے۔

ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اپنی امت کو پکار پکار کر یہ کہہ رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا ہے، لہٰذا کسی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں، جیسا کہ دواوینِ اسلام (کتبِ احادیث) میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ثابت ہے، لہٰذا (وارث کے حق میں وصیت کرنے والے) اے فلاں! تمھاری وصیت کتاب اللہ اور حدیثِ رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہے، اسی لیے یہ تمھارے ہی خلاف مردود ہے۔ چنانچہ فلاں سے حکایت ہے اور فلاں سے روایت ہے، اسی جیسی چیزوں کا سہارا لے کر اپنے آپ کو مطمئن کرنا چھوڑ دو۔ چند ایک اہلِ علم نے وہ موقف اختیار کیا ہے جو تمھارا موقف ٹھہرا ہے، لہٰذا اس کی کیا حیثیت ہے، جیسے کہا جاتا ہے:

إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل[1]

''اللہ کی نہر کے آنے پر معقل کی نہر باطل و حقیر ہو جائے گی۔''

یا جیسے کسی شاعر نے کہا ہے:

دعوا كل قول عند قول محمد   فما آمن في دينه كمخاطر

''محمد ﷺ کے فرمان پر ہر ایک کا قول چھوڑ دو، اپنے دین میں امن و امان سے رہنے والا خطرات سے گھرے ہوئے شخص کی طرح نہیں ہے۔''

[1] نہرِ معقل بصرہ کی ایک نہر کا نام ہے جس کو خلیفہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں معقل بن یسار نے کھدوایا تھا، لہٰذا یہ ان کی طرف منسوب ہو کر ''نہرِ معقل'' کہلاتی ہے اور مذکورہ بالا ضرب المثل اس وقت بولی جاتی ہے جب کثیر المنفعت چیزیں حاصل ہو جائیں تو انسان چھوٹی اور حقیر چیزوں سے مستغنی ہو جاتا ہے۔ (مترجم)

رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»[1] ''ہر وہ چیز جس پر ہمارا امر نہیں ہے، وہ مردود ہے۔''

لہٰذا مذکورہ بالا وصیت اس شریعت کے خلاف ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ محکم میں اور اپنے رسول کی زبانی مشروع قرار دیا ہے، ہر وہ چیز جو اس کے مخالف ہو جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں محکم اور اپنے رسول کی زبانی مشروع قرار دیا ہے وہ مردود ہوگی تو مذکورہ بالا وصیت بھی مردود ٹھہرے گی۔

نیز مذکورہ بالا وصیت پر رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کی امت کا امر نہیں ہے اور ہر وہ چیز جس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کی امت کا امر نہ ہو تو وہ مردود ہوتی ہے، لہٰذا مذکورہ بالا وصیت مردود ہے۔ جہاں تک قیاس میں صغرے کا تعلق ہے تو وہ اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے اور رہا کبریٰ تو وہ مذکورہ بالا متواتر حدیث « لا وصية لوارث ...» کی وجہ سے مردود ہے۔

وارث کے حق میں وصیت، خاص طور پر اس وصیت کے ضرر رساں ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر کرنے کی صورت میں ممنوع ہے۔ مگر جب وہ ضرر کے قصد و ارادے کے ساتھ ہو تو پھر اس کے وارث اور غیر وارث کے حق میں ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، ایسی وصیت بالکل واقع نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اس پر ناطق ہے اور اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے۔ ہمارے شیخ اور برکت امام شوکانی رحمہ اللہ نے دو بحثوں میں اس کی صراحت کی ہے۔

سید علامہ مجتہد محمد بن اسماعیل الامیر رحمہ اللہ نے ایک رسالہ تالیف فرمایا، جس میں یہ تحریر کیا کہ وارث کے حق میں وصیت جائز ہے۔ ان کے اس رسالے کا نام ''إقناع الباحث بإقامة الأدلة بصحة الوصية للوارث'' ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ یوں رقم طراز ہیں: امیر یمانی رحمہ اللہ نے جو کچھ اس رسالے میں تحریر کیا ہے اور اس وصیت کے جواز میں جن دلائل پر اعتماد کیا ہے، میں نے گہری نظر کے ساتھ ان کا مطالعہ کیا تو مجھے اس رسالے میں کوئی ایسی چیز نہ ملی جو وارث کے حق میں وصیت کو جائز قرار دیتی ہو۔ نیز میں ان کے رسالے میں کسی ایسی دلیل پر مطلع بھی نہ ہوا جس کی بنا پر انھوں نے اپنے پہلے اجتہاد سے رجوع کیا، لیکن ان کے ذمے جو واجب تھا وہ کر گزرے۔ انتہٰی

پھر اس کے بعد انھوں نے محلِ نزاع میں ان کے پیش کردہ مظنونہ دلائل پر کچھ تحریر فرمایا اور اس کا نام ''إقناع الباحث بدفع ما ظنه دليلا علىٰ جواز الوصية للوارث'' چنانچہ انھوں نے اس میں یوں خامہ فرسائی کی ہے:

ہم نے جو کچھ اس میں تحریر فرمایا ہے جب آپ وہ سب کچھ وثوق کے ساتھ جان چکے اور اس تحریر کے ساتھ اس شخص کا دعویٰ بھی ہوا ہو گیا، جس نے وارث کے حق میں وصیت کو جائز یا مندوب ہونے کا دعویٰ کیا تو اب یہ بھی

[1] صحيح البخاري (٧٥٣/٣، ٢٦٧٥/٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٨)

جان لیں کہ ہم اس موقعے پر ایک دلیل آپ کی نظر کر رہے ہیں جو آپ کو بہت سی تدقیق وتحقیق سے مستغنی کر دے گی جس کو ہم نے ذکر کیا اور بدر رحمہ اللہ نے بھی اس کو ذکر فرمایا ہے اور وہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی وہ حدیث ہے جس کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لَا تَجُوزُ وَصِيَّةٌ لِوَارِثٍ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْوَرَثَةُ» [1]

''وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ وارث اس کو پسند کریں۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "التلخيص الحبير" میں اس حدیث کو حسن کہا ہے اور "فتح الباري" میں لکھا ہے: اس کے رجال ثقہ ہیں۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ روایت اس وجہ سے معلول ہے کہ اسے عطا رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ عطا خراسانی ہیں تو یہ قول مدفوع ہے، کیوں کہ اس طرح کی ایک روایت امام بخاری رحمہ اللہ نے عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس کے طریق سے موقوفاً بیان کی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فتح الباري" میں مزید کہا ہے: مگر اس کی تفسیر نزولِ قرآن سے پہلے حکم کی خبریں ہیں تو اس طرح یہ مرفوع کے درجے میں ہوگی۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے اپنی مراسیل میں عطا خراسانی کی مرسل میں بیان کیا ہے اور یونس بن راشد نے عطا بن عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے اسے متصل ذکر کیا ہے۔

چنانچہ مذکورہ بالا مرفوع حدیث، جس کی توثیق ہوئی ہے، میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نفیِ جواز کی صراحت فرمائی ہے اور یہ محلِ نزاع میں نص کا درجہ رکھتی ہے، جس کے ذریعے یہ قول کہ صرف وصیت کا وجوب منسوخ ہے، ایسے انداز میں مدفوع ہو جاتا ہے جس کے بعد کسی شک وشبہے کی گنجایش نہیں رہتی ہے۔ انتهٰی کلامه

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] سنن الدارقطني (٤/٩٨) سنن البيهقي الكبرىٰ (٦/٢٦٣)

140

الجملة القائلة بالمسألة العائلة

(مسائلِ عول کا ثبوت)

سوال مسائلِ عول ثابت ہیں یا نہیں؟ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کا انکار کیوں کیا تھا؟

جواب اس سوال کا اشکال بڑا سخت ہے اور اس کی پیچیدگی بہت قوی ہے، کیوں کہ زمانۂ نبوت اور آسمان سے نزولِ وحی کا دور مسئلۂ عائلہ پیدا ہوئے بغیر گزر گیا۔ عول کا مسئلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں نمودار ہوا تو ان میں اس مسئلے پر اختلاف ہوا اور وہ اس میں ملامت کے مستحق نہیں ہیں۔ ان فرائض کا باہم ٹکراؤ جن کے مستحق سب کے سب وارث ہوتے ہیں اور اس ٹکراؤ سے پہلے ایک دوسرے کو ساقط نہیں کرتا۔ جب ہم کہیں گے کہ ان میں سے بعض وارث بنتے ہیں اور بعض اس ٹکراؤ کے وقت ساقط ہو جاتے ہیں تو اس اسقاط پر محض رائے کے علاوہ کوئی دلیل نہیں ہے۔

مخفی نہ رہے کہ ایسا وارث جس کی میراث کو اللہ تعالیٰ نے ثابت کر دیا ہے، مزاحمین میں سے ہر وارث کے ساتھ اس کی میراث کو صرف اس لیے باطل کر دینا کہ وہ میراث پر اس طرح اکٹھا ہو گئے ہیں کہ اس سے ان کے مقررہ حصوں کے اجزائے ترکہ کے اجزا سے زائد ہو جاتے ہیں، تو یہ ابطال جس طرح اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اصحاب ورع وتقویٰ کے دل اس پر مطمئن نہیں ہیں، نہ ہی مجتہدین کی عقلیں اس جانب مائل ہیں۔ مسائلِ عول کے ہر مسئلے کو دیکھیے، آپ اس میں موجود تمام افراد کو وارث ہی پائیں گے، کوئی بھی ساقط نہیں ہوگا۔

چنانچہ جو شخص یہ کہے کہ ٹکراؤ کے وقت ان میں سے بعض وارث ہوتے ہیں اور بعض اس ٹکراؤ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں تو اس شخص پر لازم ہے کہ وہ کوئی ایسی دلیل پیش کرے جو اس وارث کے ساقط کرنے پر دلالت کرتی ہو، خصوصاً جب اس فریضے میں اس کی میراث کے اثبات پر اتفاق ہو چکا ہو۔ چنانچہ اگر وہ کوئی دلیل پیش کر دے تو ہم اس کو قبول کر لیں گے اور اگر اس کے پاس محض اس کا یہ تخیل ہی دلیل ہو کہ ٹکراؤ سے بعض افراد وارث بنتے ہیں اور بعض اس سے ساقط ہو جاتے ہیں تو اس کا یہ تخیل دلیل نہیں بنے گا۔

اسی طرح مانعینِ عول کی طرف سے جو یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مال میں اس طرح حصے نہیں ہوتے: نصف، نصف اور ثلث، کیوں کہ مال سے دو نصف تقسیم ہو کر مال ختم ہو جائے گا تو ثلث کی جگہ کہاں پر بچی۔ چنانچہ یہ تو محض خارج از امکان عقلی دلیل ہے۔ بالفرض اس کو درست بھی مان لیا جائے اور اس کے موجب کا قائل بھی ہوا جائے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے: جی ہاں! دو نصف تو مال سے پورے ہو گئے تو ثلث کہاں جائے گا؟ لیکن ہمیں بتایا جائے اس خارج از امکان صورتِ حال میں تمھیں کس نے یہ اجازت دی ہے کہ تم بعض کو وارث بناؤ اور بعض کو ساقط کر دو؟ اگر تم کہو کہ اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول ﷺ نے تمھیں اس کی اجازت دی ہے تو یہ بلا خلاف باطل ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے وارثوں کی مواریث وہی مقرر کی ہیں جو قرآن وسنت میں موجود ہیں، نیز انھوں نے وارث اور ساقط کی بھی صراحت کر دی ہے، عول کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی ایک حرف ہے نہ رسول اللہ ﷺ کی سنت میں اور نہ ہی نبی اکرم ﷺ پر نزولِ وحی کے ایام میں اس کا ظہور ہوا۔

لیکن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، جو عدمِ عول کے قائلین کے سرخیل ہیں، سے جو یہ مروی ہے کہ انھوں نے کہا: اگر وہ اسے ہی مقدم کریں جس کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے اور اس کو موخر کر دیں جسے اللہ تعالیٰ نے موخر کیا ہے تو اسلام میں کسی فریضے میں عول واقع نہ ہو۔ ان سے جب یہ دریافت کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے کس کو مقدم اور کس کو موخر کیا ہے تو انھوں نے کہا: ہر فریضہ جب فریضے کی طرف ہی لوٹے تو یہ وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے اور ہر فریضہ جب اپنے فرض سے زائل ہو جائے تو اسے صرف باقی ماندہ ملے تو یہ وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے موخر کیا ہے، چنانچہ اسی طرح ان سے بیان کیا گیا ہے، مگر میں اس کو درست خیال نہیں کرتا، کیوں کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے کہ یہ فصحا کے کلام کے ساتھ مشابہت نہ رکھنے اور عرب عربا کے کلام جیسا نہ ہونے کے ساتھ ساتھ انتہائی گری ہوئی ہے، جس کا چند وجوہ کے ساتھ جواب دیا جا سکتا ہے:

① بالفرض عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ صحیح ثابت ہو تو ان کو کہا جائے گا کہ تقدیم و تاخیر سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کیا تقدیر سے مراد نزول میں تقدیم ذکر ہے یا مصحف میں تقدیم مراد ہے یا تقدیم سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترکے سے ان کے غیر کی میراث کے اخراج پر ان کی میراث کے اخراج کو مقدم کیا ہے یا تقدیم سے یہ مراد ہے کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول کی زبان پر جاری ہوا ہے۔ اگر وہ کہے کہ اس سے مراد پہلی یا دوسری صورت ہے تو یہ دونوں ہی صورتیں ممنوع ہیں، بلکہ ان کا بطلان ظاہر ہے کسی عالم پر یہ مخفی نہیں ہے۔ اگر وہ کہے کہ تیسری صورت مراد ہے تو کتاب اللہ سے وہ کون سی ایسی دلیل وارد ہوئی ہے جس کی رو سے ترکے سے بعض وارثوں کی میراث کے اخراج کو بعض دوسرے لوگوں کی میراث کے اخراج سے پہلے مقدم کیا

جاتا ہو۔ ہم کو تو اس سلسلے میں کوئی دلیل سننے کا اتفاق نہیں ہوا ہے، جس شخص کو اس طرح کی کسی دلیل سے واقفیت حاصل ہو جائے، وہ ہمیں بھی اس سے مطلع فرمائے اور اگر وہ کہتا ہے کہ میری مراد چوتھی صورت ہے تو وہ ہمارے سامنے اس کی کوئی دلیل پیش کرے کہ نبی اکرم ﷺ کی زبانِ مبارک سے اس قسم کی کوئی چیز مروی ہے۔

④ وہ وارث جو ایک فریضے سے دوسرے فریضے کی طرف منتقل ہوتے ہیں، وہ بہت زیادہ ہیں، چنانچہ عصبہ کے ساتھ ایک بیٹی کا حصہ نصف ہے، مگر جب اس کے ساتھ کوئی اور بیٹی بھی ہو تو وہ ثلث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اسی طرح ایک حقیقی یا علاتی بہن عصبہ کی موجودگی میں اس کا حصہ نصف ہے، لیکن جب اس کے ساتھ اس کی کوئی اور بہن بھی ہو تو وہ نصف سے ثلث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ ایسے ہی علاتی بہن کا عصبہ کے ساتھ نصف حصہ ہے، مگر اس کے ساتھ اس جیسی ایک اور بہن کے موجود ہونے پر وہ ثلث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اس طرح اخیافی بھائی کا حصہ چھٹا ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ دو مزید اخیافی بھائی ہوں تو وہ نویں حصے کی طرف منتقل ہو جائے گا، اسی طرح زوج اور زوجہ کا معاملہ ہے کہ وہ نصف اور ربع سے ربع اور ثمن کی طرف منتقل ہوتے ہیں، ایسے ہی ماں ثلث سے سدس کی طرف منتقل ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ان میں سے ہر ایک پر یہ صادق آتا کہ وہ ایک فریضے سے دوسرے فریضے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اگر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ان تمام ورثا کو مقدمین میں سے شمار کریں تو وہ، مثلاً: درج ذیل مسئلے کو کیسے حل کریں گے: زوج، اخت اور ام۔ یا اس مسئلے کو: زوج اور دو حقیقی بہنیں۔ یا یہ مسئلہ کیسے حل ہوگا: زوج، دو بیٹیاں اور ماں یا اس مسئلے کو کیسے حل فرمائیں گے: زوجہ اور دو اخیافی بہنیں اور اسی طرح دیگر فرائض۔ بالفرض اگر وہ کہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے تو ان کے فرائض ٹکراتے ہیں اور ان میں عول ہوتا ہے (تو اس کا کیا جواب ہو گا؟!) پھر اگر وہ یہ کہیں: وہ سب وارث ہوں گے، کیوں کہ ان تمام کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے، یقیناً ان میں سے ہر ایک اپنا منصوص علیہا حصہ لے گا تو اس پر عول کا قائل ہونا لازم آئے گا۔

اگر وہ بعض کو ان کا حصے دینے میں ان کو خاص کرے اور اس کے غیر کو کم دے تو یہ تحکم محض (خود رائے ہونا) ہے بعد اس کے کہ اس نے یہ تسلیم کر لیا کہ وہ سب وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے۔ پھر اگر وہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن کو مقدم کیا ہے، وہ میاں بیوی اور ماں باپ ہیں تو اسے کہا جائے گا کہ جس چیز کو آپ نے ان لوگوں کے لیے بنیاد قرار دیا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے مقدم اور موخر کیا ہے وہ تو یقیناً سب میں پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک جب کسی ایک حصے سے الگ ہوتا ہے تو وہ دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ پھر اگر وہ کہے کہ اس سے مراد وہ ہے جو کسی بھی حال میں ساقط نہیں ہوتا، بلکہ تمام احوال میں اور ہر وارث کے ساتھ وہ وارث ہوتا ہے، لیکن وہ ورثا کے

حسبِ اختلاف ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ہم کہیں گے: اس طرح تو بیٹی بھی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی، بلکہ وہ نصف سے ثلث کی طرف منتقل ہوتی ہے اور اپنے ساتھ دیگر ورثا کی تعداد کے پیشِ نظر ثلث سے بھی کم کی طرف منتقل ہوتی ہے، پھر اس کی کیا دلیل ہوگی کہ جو کسی بھی حال میں ساقط نہیں ہوتا وہ وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے۔

بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر اس صورت میں اس کا کیا موقف ہوگا جب (عورت) میت اپنے پسماندگان میں اپنی بیٹی، شوہر اور والدین کو چھوڑ جائے تو اگر یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن تمام کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے تو بیٹی کا حصہ نصف، خاوند کا ربع اور والدین کا ثلث ہوگا اور اس صورت میں لازمی طور پر عول کا قائل ہونا پڑے گا۔

پھر اگر وہ یہ کہے کہ ان میں سے بعض بعض سے زیادہ مقدم ہیں تو سوال یہ ہے کہ زیادہ مقدم کون ہے اور اس کی دلیل کیا ہے؟ جب کہ ان میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ وہ کسی بھی حال میں ساقط نہیں ہوتا۔ بالجملہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی مذکورہ کلام کی کوئی صحیح وجہ ظاہر نہیں ہوتی نہ نقلی طور پر اور نہ ہی نظری طور پر، بلکہ وہ تو ایک متہافت اور متناقض کلام ہے۔

③ بالفرض ہم تسلیم کر لیں کہ یہ کلام صحیح ہے، مقبول ہے متناقض نہیں ہے تو آپ پر یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہیے کہ صحابی کا کلام اس چیز کے خلاف حجت نہیں ہوتا جو چیز حق ہوتی ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے۔ لہٰذا ان کے کلام سے عول کے قائلین کے خلاف حجت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ان کا کلام حجت بن بھی کیسے سکتا ہے، جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ان سے بڑوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جس طرح علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا کہ اس کا حصہ آٹھویں سے نواں ہو گیا۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عول کے اثبات پر اجماع کیا ہے اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے علاوہ کسی نے ان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

بالجملہ عول کا مسئلہ ایک عظیم مسئلہ ہے، جس پر اکثر مسائل میں توریث کا اختلاف مرتب ہوتا ہے اور یہ حقوق العباد میں سے ایک حق ہے اور مالی شکوہٗ ظلم ہے۔ ہر وہ شخص جس نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ دیا یا کوئی فتویٰ صادر کیا اس سے اللہ تعالیٰ کے سامنے اس کے بارے میں ضرور سوال ہوگا۔ جس شخص کا، اس کے غیر کو اس پر مقدم کر کے یا غیر کے ساتھ ٹکراؤ پیدا کر کے، حصہ کم کر دیا گیا تو لازمی طور پر وہ اس کے ساتھ چمٹ جائے گا جس نے اس کے ساتھ یہ ظلم کیا ہے، حتیٰ کہ اس کو اس کا عدل اور حق کے ساتھ اس کی موافقت ہی چھڑا سکے گی یا اس کا ظلم اور مخالفتِ حق اس کو برباد کر دے گی۔ کم از کم یہ ضرور ہوگا کہ اجتہاد کا حق ادا کرنے کے ساتھ اس کا اجر کم ہوگا، جس طرح متفق علیہ حدیث میں وارد ہوا ہے:

«إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنِ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]

''جب حاکم اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے، پھر وہ فیصلہ صحیح ہو تو اسے دوگنا ثواب ملتا ہے اور اگر اجتہاد کرتے وقت غلطی کر جائے تو اسے صرف ایک اجر و ثواب ملتا ہے۔''

لیکن ایسا اسی مجتہد کے ساتھ ہوتا ہے جس نے اس مسئلے میں اجتہاد کا پورا حق ادا کیا ہو، جب کہ ایسے لوگ کم ہی ہوتے ہیں۔ اکثر اہلِ علم پر فرائض کی بحثیں ایسی منتشر ہوئیں کہ انھوں نے کتاب و سنت میں موجود صحیح اور صریح نصوص کی مخالفت کر ڈالی اور انھوں نے محض باطل خیالات اور فاسد آرا کے ساتھ امت کے اجماعات کی مخالفت کی۔ کاش! مجھے معلوم ہوتا کہ ان کو ایسا کرنے پر کس چیز نے برانگیختہ کیا، حالانکہ اس طرح کی تاریک تنگیوں میں پڑنے کے بجائے، جن میں ان کا کوئی مونس و غم خوار نہ تھا، ان کے لیے بہت سی وسعت اور گنجایش موجود تھی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

تفرقت الظباء علىٰ خداش   فما يدري خداش ما يصيد

''خداش کے ہر جانب سے ہرن نکلے، تو خداش نہیں جان سکا کہ کس کا شکار کرے۔''

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٩١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٦)

141

رفع العماد ببیان حکم الجهاد

(جہاد کا حکم اور اس کی شرائط)

سوال جہاد کا حکم اور اس کی شروط کیا ہیں؟

جواب احادیث سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے، ہر نیک و بد کی طرف سے والدین کی اجازت کے بعد جہاں کہیں بھی اخلاصِ نیت کے ساتھ جہاد ہوگا تو وہ قرض کے علاوہ تمام گناہوں کا کفارہ بن جائے گا۔ قرض کے ساتھ لوگوں کے حقوق بھی پیوستہ ہیں۔ جہاد میں مشرکوں سے تعاون لینا ناجائز اور نامناسب ہے، سوائے ناگزیر حالات کے۔ لشکر پر امیرِ لشکر کی فرماں برداری کرنا واجب ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں نہیں۔ امیر کا فرض ہے کہ وہ لشکر سے مشورہ کرے اور ان کے ساتھ نرمی اور مہربانی کا برتاؤ کرے اور ان کو حرام کے ارتکاب سے منع کرے۔ جنگ میں توریہ کرنا، جاسوس مقرر کرنا، دشمن کے احوال سے باخبر رہنا، لشکر مرتب کرنا اور پرچم و جھنڈا سر بلند کرنا مشروع ہے۔

جنگ شروع کرنے سے پہلے مندرجہ ذیل تین خصائل میں سے کسی ایک کی طرف دعوت دینا واجب ہے:

① اسلام۔ ② جزیہ۔ ③ تلوار۔

بلا ضرورت عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو قتل کرنا حرام ہے، کان اور ناک وغیرہ کاٹنا، آگ میں جلانا اور سوائے اپنے لشکر کی طرف دشمن کے مقابلے سے بھاگنا بھی حرام ہے۔ جنگ میں شب خون مارنا، جھوٹ بولنا اور فریب دینا جائز ہے۔ اور مالِ غنیمت کے پانچ حصے کرنا، چار لشکروں کو دینا اور خمس امام کا اپنے مصارف کے لیے لینا، سوار کو تین حصے اور پیدل کو ایک حصہ دینا، جن میں کمزور اور طاقت ور قاتل اور غیر قاتل سب برابر ہیں، جائز ہے۔ تنفیل، یعنی لشکر کے بعض افراد کو مقررہ حصے سے زیادہ دینا جائز ہے۔ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غنائم میں سے کوئی چیز اپنے لیے منتخب کر لے۔

اموالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے ان سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، سوائے کھانے اور چارے کے، نیز غنائم میں خیانت کرنا بھی حرام ہے۔

قیدی غنائم میں شامل ہیں، لہٰذا قیدیوں کو قتل کرنا، ان کے عوض فدیہ لینا اور ان پر احسان کرتے ہوئے رہا کر دینا جائز ہے۔ جاسوس کو قتل کرنا جائز ہے۔ ایسا حربی معصوم الدم ہوگا جو اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پہلے مسلمان ہو جائے۔ کافر غلام اسلام لانے سے آزاد ہو جائے گا۔ وہ زمین جو بطورِ مالِ غنیمت قبضے میں آئے اس کا اختیار امام کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اس کے حق میں جو بہتر سمجھے کرے گا، یعنی خواہ اہلِ لشکر کے درمیان تقسیم کر دے یا اس کو تمام مسلمانوں کی مشترکہ جاگیر بنا دے۔

مسلمانوں میں سے کوئی، خواہ وہ عورت ہی ہو، حربی کو امان دے دے تو وہ مامون ہوگا۔ اسی طرح ایلچی اور سفیر بھی مامون ہوتا ہے۔ کفار سے صلح جائز ہے، اگرچہ وہ کسی شرط کی بنا پر ہو یا کسی معین مدت تک ہو۔ صلح کی اکثر مدت دس سال ہے۔ جزیے کی وصولی کے ساتھ صلح کا دوام بھی جائز ہے۔ مشرکین اور اہلِ ذمہ کا جزیرۂ عرب میں سکونت اختیار کرنا ممنوع ہے۔

اگر کوئی گروہ امامِ حق کے خلاف بغاوت کرے تو ان کے ساتھ اس وقت تک جنگ کرنا واجب ہوگا، جب تک وہ حق کی طرف رجوع نہ کر لیں۔ ان کے قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے اور پیٹھ پھیر کر بھاگنے والوں کا تعاقب نہ کیا جائے اور نہ ان کے زخمی کا کام تمام کیا جائے اور نہ ان کے اموال کو تاراج کیا جائے اور نہ ان کو مالِ غنیمت بنایا جائے۔

ائمہ کی اطاعت واجب ہے، مگر خدا تعالیٰ کی معصیت و نافرمانی میں نہیں۔ جب تک وہ نماز قائم کرتے رہیں اور ان کی طرف سے واضح کفر نہ ہو، ان کے خلاف خروج کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کے ظلم پر صبر کرنا اور ان کی خیر خواہی کرنا واجب ہے۔ امام کے ذمے ہے کہ وہ اہلِ اسلام کو دشمنوں سے دفاع مہیا کرے اور ظالم کے ہاتھ کو ان سے دور رکھے، سرحدوں کی حفاظت کرے، شریعتِ حقہ کے مطابق رعایا و برایا، ابدان، ادیان اور اموال کے بارے میں منصوبہ بندی کرے۔ اموال کو ان کے صحیح مصارف میں خرچ کرے۔ ضرورت سے زیادہ مال نہ لے اور سیرت و سریرت کی اصلاح میں پوری کوشش صرف کرے۔

مذکورہ بالا سارا کلام جہاد کے ارکان و احکام کا اجمالی خاکہ ہے، یہ سارے ارکان و احکام کتبِ احادیث میں سننِ صحیحہ سے ثابت ہیں۔ اس کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے طولِ کلام مطلوب ہے۔ بہر حال ان کو مطولات میں سے ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ اس موضوع پر ماضی قریب میں ہم نے ایک کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے: ''العبرة بما جاء في الغزو والهجرة'' غزوے کے فضائل اور جہاد کے مسائل کی امہات ومہمات جاننے کے لیے وہ ایک سند کی حیثیت رکھتی ہے، اس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔



142

تحصیل المزایا بنفي الضرار في الوصایا

(وصیت میں ضرر رسانی کا حکم)

سوال وصیت میں ضرر پہنچانے کا حکم کیا ہے؟

جواب اس مسئلے پر کلام معروف ومشہور ہے اور اپنی جگہوں پر تدوین شدہ ہے، مگر یہاں میں وہ کلام ذکر کروں گا جو میرے نزدیک راجح ہے اور میں وہ بیان کروں گا جس پر عملِ اصولی کے اعتبار سے دلائل دلالت کرتے ہیں۔

چنانچہ میں کہتا ہوں: صحیح دلائل اس بات کا فیصلہ دیتے ہیں کہ جس کسی کا کوئی وارث ہو اس کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کرنا جائز ہے۔ من جملہ ان دلائل کے ایک دلیل درج ذیل حدیث ہے: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ» (متفق عليه) [1]

''تیسرے حصے کی وصیت درست ہے، لیکن یہ بھی زیادہ ہے۔''

اسی طرح کی ایک حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، جس کو تمام محدثین کی جماعت نے روایت کیا ہے اور مذکورہ بالا حدیثوں کی طرح کی اور بھی احادیث ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک تہائی مال کی وصیت کرنے کی اجازت اس نہی کے ساتھ مقید ہے، جو نہی کتاب وسنت میں ضرر رسانی کے حوالے سے وارد ہوئی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان:

﴿ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء: ١٢]

''اس وصیت کے بعد جو کی جائے، یا قرض (کے بعد)۔''

کے بعد ارشاد فرمایا:

﴿ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾ [النساء: ١٢] ''اس طرح کہ کسی کا نقصان نہ کیا گیا ہو۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٩٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٢٩)

وصیت کے اطلاق کے بعد اس کو عدمِ ضرار کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر واضح دلالت کرتا ہے کہ وہ وصیت جو ضرر رسانی کے قصد و ارادے سے کی گئی ہو وہ صحیح نہیں ہے اور اس میں یہ فرق نہیں ہے کہ وہ ایک تہائی کی وصیت ہو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ کی۔

علامہ جار اللہ زمخشری نے بھی اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انھوں نے کہا ہے: اس کی صورت یہ ہے کہ وہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کرے یا تہائی کی یا اس سے کم کی، مگر اس کی نیت اپنے وارثوں کو ضرر پہنچانا اور ان پر غصہ نکالنا ہو نہ کہ اللہ کی رضا و خوش نودی۔[1] انتھیٰ

امیر کبیر حسین بن محمد نے کتاب ''شفاء الأوام'' میں کہا ہے: ابو داود، ترمذی اور حاکم رحمہم اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ان الفاظ میں روایت کی ہے:

((إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ أَوِ الْمَرْأَةُ بِطَاعَةِ اللّٰهِ سِتِّيْنَ سَنَةً ثُمَّ يَحْضُرُهُمَا الْمَوْتُ، فَيُضَارَّانِ فِي الْوَصِيَّةِ فَتَجِبُ لَهُمَا النَّارُ، ثُمَّ قَرَأَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ: ﴿ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ ۝ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ ۗ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴾ [النساء: ١٢، ١٣]))

''ایک انسان مرد یا عورت ساٹھ سال تک اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے عمل کرتے رہتے ہیں، پھر جب ان کی موت کا وقت آتا ہے تو وصیت میں (وارثوں کو) نقصان دے جاتے ہیں تو ان کے لیے آگ واجب ہو جاتی ہے، پھر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ آیات تلاوت کیں: ﴿ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ... وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴾ ''اس وصیت کے بعد جو کی جائے، یا قرض (کے بعد)، اس طرح کہ کسی کا نقصان نہ کیا گیا ہو۔ اللہ کی طرف سے تاکیدی حکم ہے اور اللہ سب کچھ جاننے والا، نہایت بردبار ہے۔ یہ اللہ کی حدیں ہیں اور جو اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانے وہ اسے جنتوں میں داخل کرے گا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، ان میں ہمیشہ رہنے والے اور یہی بہت بڑی کامیابی ہے۔''[2]

امام احمد اور ابن ماجہ رحمہما اللہ نے بھی اسی مفہوم کی حدیث روایت کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

((سَبْعِيْنَ سَنَةً))[3] ''ستر سال (تک اللہ تعالیٰ کی اطاعت والے عمل کرتے رہتے ہیں۔)''

یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر وہ وصیت جو شرعِ نبوی کے مخالف ہو، اس کا مقتضا یہ ہے کہ بعض

---

[1] تفسیر الکشاف (١/٥١٧)

[2] سنن أبي ماجه، رقم الحديث (٢٨٦٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١١٧)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧٠٤) مسند أحمد (٢/٢٧٨)

وارثوں کو بعض پر فضیلت دی جائے یا وارثوں کو ضرر پہنچاتے ہوئے، حق سے میلان اور شریعت سے اجتناب اختیار کرتے ہوئے مال کو نکالنا ہو تو ایسی وصیت جائز نہیں ہے اور یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور اسی لیے اس نے واجب عبادت کو بھی تباہ و برباد کر دیا۔ انتہٰی

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب کوئی عمل آگ میں داخل ہونے کے موجبات میں سے ہو اور عملِ کثیرہ کے تباہ کرنے کے اسباب میں سے ہو تو وہ ممنوع ہوتا ہے، علامہ مہدی نے "البحر الزخار" میں ممنوع وصیت کی عدمِ صحت پر اجماع بیان کیا ہے۔ لہٰذا ممنوع وصیت اور ممنوع کے ذریعے وصیت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ دونوں کی علت ایک ہی ہے۔

ضرر رسانی والی وصیت کے عدمِ جواز پر قرآنی دلائل میں سے ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی ہے:

﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا فَاَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٨٢]

"پھر جو شخص کسی کو وصیت کرنے والے سے کسی قسم کی طرف داری یا گناہ سے ڈرے، پس ان کے درمیان اصلاح کر دے تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔"

صاحبِ کشاف نے لفظ "جنف" کی تفسیر میں لکھا ہے: جنف کا معنی وصیت میں خطا کا ارتکاب کرتے ہوئے حق سے مائل ہو جانا اور اس سے انحراف کرنا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ فَاَصْلَحَ بَيْنَهُمْ ﴾ کی تفسیر انھوں نے یوں کی ہے کہ اس نے ان کو شریعت کے مطابق چلا کر ان کی اصلاح کر دی۔ پھر مزید کہا: اس لیے کہ اس کو بدلنا باطل کو حق کی طرف بدلنا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ضرر رساں وصیت کو شرعی منہج کی طرف لوٹانا، اس کے اثر کو باطل کرنے اور اسے مٹانے اور اس کی رسم کا ازالہ کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔

بہر حال وصیت میں ضرر رسانی کو روکنے والی عموماً اور خصوصاً قرآنی آیات اور نبوی احادیث اتنی زیادہ ہیں کہ جن کا شمار نہیں ہو سکتا ہے، اگر کہا جائے: بیہقی اور دارقطنی میں ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث:

« إِنَّ اللّٰهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ زِيَادَةً فِيْ حَسَنَاتِكُمْ، لِيَجْعَلَ لَكُمْ زَكَاةً فِيْ أَمْوَالِكُمْ »[1]

"بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے تمھاری نیکیوں میں اضافے کی خاطر تمھاری موت کے وقت تمھارے مالوں کے تہائی حصے کے ساتھ تم پر صدقہ کیا ہے، تاکہ وہ اس کو تمھارے اموال کی زکات بنا دے۔"

[1] المعجم الكبير (٢٠/٥٤) سنن الدارقطني (٤/١٥٠) اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش اور عتبہ بن حمید الضبی دونوں ضعیف ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

اسی طرح مسند احمد[1] میں ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اسی مفہوم میں اور ایسے ہی ابن ماجہ،[2] مسند بزار[3] اور بیہقی[4] میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی اسی مفہوم کی حدیث اور اس طرح عقیلی کے ہاں ''تاریخ الضعفاء'' میں ابو بکر رضی اللہ عنہ سے اسی مفہوم میں مروی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان اپنے تہائی مال میں مختار ہے، اپنی موت کے وقت وصیت میں ضرر رسانی وغیرہ میں فرق کیے بغیر جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ یہ احادیث ضرر رسانی کے حرام ہونے کا فیصلہ کرنے والے دلائل سے من وجہ اعم ہیں اور ان سے من وجہ اخص ہیں۔ چنانچہ ضرر رسانی والے دلائل ان کی تخصیص یا تقیید کرنے کے لیے لائق اور درست نہیں ہوں گے۔ جیسا کہ اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب دو دلیلوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو تو ان کے درمیان جمع کی کوئی راہ نہیں ہوتی، بلکہ تعارض اور ترجیح کی طرف جانا متعین ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حجت و دلیل کا جواب چند وجوہ کے ساتھ دیا جا سکتا ہے:

① ان تمام احادیث کی اسانید ضعیف ہیں، جیسا کہ حفاظِ حدیث نے اس کے بارے میں صراحت کی ہے۔ چنانچہ ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کی اسناد میں راوی اسماعیل بن عیاش اور اس کا شیخ عقبہ بن حمید دونوں ضعیف ہیں، ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں حفص بن عمر بن میمون راوی متروک ہے۔ نیز وہ روایت خالد بن عبداللہ سلمی کے طریق سے بھی مروی ہے، مگر خالد بن عبداللہ کی صحبت مختلف فیہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی سند میں اس کا بیٹا حارث بن خالد مجہول ہے۔ اسی طرح باقی کی اسانید بھی ضعیف ہیں، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور ان کے ضعف کی صراحت کرنے والے حفاظِ حدیث ہیں۔

② اگر بالفرض ان احادیث کے ساتھ حجت پکڑنے کو اس بنا پر درست بھی تسلیم کر لیا جائے کہ بعض بعض کی تقویت کا باعث ہیں، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے ظاہری مفہوم کے مطابق ضرر رسانی والی وصیت اور اس کے علاوہ کی وصیت میں کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ ضرر رسانی والی وصیت کے بارے میں پہلے گزر چکا ہے کہ یہ اعمال کو برباد کرنے والا عمل ہے اور دخولِ جہنم کے موجبات میں سے ہے۔ بلاشبہہ یہ وصیت گناہوں میں اضافہ کرنے والی ہے نہ کہ نیکیوں میں، جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تہائی مال میں تصرف کرنے کی اجازت اور اختیار کو ان الفاظ کے ساتھ مقید کیا ہے:

((زِيَادَةً فِيْ حَسَنَاتِكُمْ)) ''تمھاری نیکیوں میں اضافے کا باعث بنے گا۔''

---

[1] مسند أحمد (٦/٤٤٠)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧٠٩) صحيح الجامع (١٧٣٣)

[3] مسند البزار (١١٧/٢)

[4] سنن الكبرىٰ للبيهقي (٢٦٩/٦)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث جس کی طرف اشارہ ہو چکا، ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

《زِيَادَةً فِيُ أَعُمَالِكُمُ》 ''تمھارے اعمال (خیر) میں اضافے کا سبب ہے۔''

چنانچہ ان احادیث میں، ان کے نیکیوں میں اضافے اور اعمال میں اضافے کی قید کے بعد، ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو ضرر رساں وصیت کی صحت پر دلالت کرتی ہو۔

③ اگر ہم ان احادیث کا ضرر رساں وصیت سے منع کرنے والے دلائل سے من وجہ اعم ہونا اور ان سے من وجہ اخص ہونا تسلیم کر بھی لیں اور نیکیوں میں اضافے اور اعمال میں زیادتی کی طرف التفات نہ کریں اور تعارض و ترجیح کی طرف رجوع کریں تو علم کے دامنوں سے وابستہ شخص اس میں شک نہیں کرے گا کہ کتاب و سنت کی نصوص، جو ضرر رساں وصیت کے ممنوع ہونے کا فیصلہ کرتی ہیں، ان ضعیف احادیث سے زیادہ راجح ہیں۔

جب یہ موقف ثابت ہو چکا تو ایک منصف مزاج شخص کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ جو شخص وارث کو ضرر پہنچانے اور اسے وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے تہائی مال کی وصیت کو جائز قرار دیتا ہے، اس کی گرہ میں اس موقف پر کوئی دلیل نہیں ہے، لیکن اپنے قلتِ علم و قلتِ اطلاع کے سبب وہ اس چیز سے استناد کرتا ہے کہ قرابت وصیت کے شرائط میں سے نہیں ہے، اس لیے ضرر رساں وصیت صحیح ہے، تو یہ ایک بہت بڑی غفلت کا نتیجہ ہے، جو دلائل اور ائمہ کرام کے کلام پر عدمِ اطلاع کی بنا پر واقع ہوئی ہے، کیوں کہ قرابت کا عدمِ اشتراط اس کے عدم کے باوجود اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے، جیسے مباح وصیت یا مباح کے ذریعے وصیت، نہ کہ باوجود معصیت کے اس کے جواز پر۔ وہ اس طرح کہ وہ بنفسہ ایک معصیت ہو یا کسی معصیت کی طرف لوٹتی ہو تو یہ صحیح نہیں ہے۔ پہلے گزر چکا کہ اس پر اجماع ہے اور علمِ فروع کے ساتھ ادنیٰ سا بھی تعلق رکھنے والے پر یہ مخفی نہیں ہے۔

لہٰذا اس قسم کی وصیت کو ماننا اور اس کی تنفیذ کرنا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ اس کو درست قرار دینا گناہ اور زیادتی پر مدد کرنے کے باب سے ہے، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] ''اور گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔''

چنانچہ یہ نہیِ قرآنی اس وصیت کو نافذ کرنے کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، جو وصیت ضرر رسانی پر مشتمل ہو۔ نیز خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت سے نہی بھی اس مدعا کی دلیل ہے۔

دواوینِ اسلام (کتبِ احادیث) میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ثابت ہے:

《لَا طَاعَةَ لِمَخُلُوقٍ فِيُ مَعُصِيَةِ الُخَالِقِ》[1]

[1] المعجم الكبير (١٧٠/١٨) المعجم الأوسط (١٨١/٤) مسند البزار (٣٥٦/٥) مصنف ابن أبي شيبة (٥٤٥/٦) صحيح الجامع (٧٥٢٠) شرح السنة (٤٤/١٠)

”خالق کی معصیت میں مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں۔“

ہمارے شیخ و برکت علامہ شوکانی رحمہ اللہ یوں رقم طراز ہیں: انکارِ منکر کے ترک سے، درآنحالیکہ متواتر احادیث سے یہ ثابت ہے کہ نیکی کا حکم دینا چاہیے اور اس کام کے ترک کرنے سے منع کیا گیا ہے، یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ وصیت جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود نہ ہو، بلکہ اس سے وارث کو نقصان پہنچانا اور اس کو اس حصے سے محروم کرنا، جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے مقرر کیا ہے، باطل اور ناجائز ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ وصیت تہائی مال کی ہو یا اس سے کم یا زیادہ کی۔ چنانچہ جب وصیت کرنے والے کے ایسے اقرار پر جو اس (وصیت کی ضرر رسانی) پر دلالت کرتا ہے، عدل پر مبنی دلیل ثابت ہو چکی تو اس کی وصیت مردود ہوگی، یہ اللہ کا فیصلہ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ اچھا فیصلہ کون کر سکتا ہے؟! انتھیٰ





143

التقديم لبيان الرضاع المقتضي للتحريم

(حرمت ثابت کرنے والی رضاعت کون سی ہے؟)

سوال حرمت کی متقاضی رضاعت کون سی ہے؟

جواب صحیح احادیث رضاعت کے بارے میں یہ فیصلہ دیتی ہیں کہ وہ پانچ دفعہ دودھ پینے سے ثابت ہوتی ہے، پانچ سے کم کے ذریعے نہیں، چنانچہ عبداللہ بن مسعود، عائشہ، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم اور عطا، طاؤس، شافعی، احمد اپنے ظاہر مذہب میں ابن حزم رحمہ اللہ اور علما کی ایک جماعت نے اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔ ان کی دلیل عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی یہ حدیث ہے:

«كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ ثُمَّ نُسِخْنَ»

(أخرجه الجماعة إلا البخاري)[1]

''قرآن مجید میں نازل کیا گیا تھا کہ ثابت شدہ دس بار دودھ پلانا حرمت کا سبب بن جاتا ہے، پھر (انھیں پانچ بار دودھ پلانے کے حکم سے) منسوخ کر دیا گیا۔''

جمہور اس موقف کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر یہ حکم قرآن میں ہوتا تو یہ متواتر ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں تواتر کی شرط ممنوع ہے اور یہی مستحکم مذہب، قولِ فصل اور نظرِ عدل ہے، جس سے وہ انصاف پسند شخص اعراض نہیں کرتا، جس نے سندوں کا تتبع کیا، گہری تحقیق کی اور جمہور کی ہیبت کے کوڑے سے مرعوب نہیں ہوا۔

ہم کو یہ تسلیم ہے، لیکن اس کے قرآنِ متواتر ہونے کے منتفی ہونے سے مذکورہ بالا حدیث پر عمل کا منتفی ہونا مستلزم نہیں ہے، کیوں کہ ظن پر عمل کافی ہے، اگر اس کے لیے تواتر کا ہونا شرط ہوتا تو ائمہ کرام بہت سے مسائل میں قراءاتِ احاد پر عمل نہ کرتے، جیسا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ قراءت: ''فصیام ثلاثة أيام متتابعات'' اور ابی رضی اللہ عنہ کی یہ قراءت ''وله أخ أو أخت من أم'' اجماع کے لیے اس قراءت کے سوا مستند نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ قرآن ہوتا تو محفوظ ہوتا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٥٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٠٧)

﴿ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ﴾ [الحجر: ۹]

''بے شک ہم نے ہی یہ نصیحت نازل کی ہے اور بے شک ہم اس کی ضرور حفاظت کرنے والے ہیں۔''

میں کہتا ہوں کہ حکم کا محفوظ ہونا معتبر ہے اور وہ محفوظ ہی ہے نہ کہ الفاظ کا محفوظ ہونا اور وہ ممنوع ہے، جواز کی سند نسخ اور اس کا وقوع ہے۔

ہمیں یہ تسلیم ہے مگر یہ حدیث سنت ہے، کیوں کہ یہ صحابی کی نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ صحابی نے اسے قرآنیت کے وصف کے ساتھ متصف کیا ہے اور یہ اس کے زبانِ نبوت سے صادر ہونے کو متضمن ہے۔ اس سے قرآنیت کی شرط کا فوت ہونا اس کے نبی اکرم ﷺ کے کلام سے ہونے کی نفی کو مستلزم نہیں ہے اور حجیت کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔ اس بنا پر کہ اصول میں یہ بات متقرر ہے کہ جب طریقِ احاد سے مروی احادیث سے قرآنیت کا وصف منتفی ہو جائے تو ان پر عمل کا وجوب منتفی نہیں ہو جاتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ ﴾ [النساء: ۲۳] ''اور وہ مائیں جنھوں نے تمھیں دودھ پلایا ہو۔''

قلیل و کثیر سب پر صادق آتا ہے اور اسی کی مثل نبی اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ))[1]

''رضاعت سے وہ (رشتے) حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔''

میں کہتا ہوں کہ یہ ایسا مطلق ہے جس کو بما سبق کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ مسلم، ابوداود، ترمذی اور نسائی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

((لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ))[2] ''ایک گھونٹ اور دو گھونٹ حرمت کا سبب نہیں بنتے۔''

مسلم کے الفاظ یہ ہیں:

((اَلْإِمْلَاجَةُ وَالْإِمْلَاجَتَانِ))[3] ''ایک دفعہ اور دو دفعہ پستان سے دودھ پینا (حرمت کا سبب نہیں بنتا ہے)۔''

نسائی کے الفاظ یہ ہیں:

((اَلْخَطْفَةُ وَالْخَطْفَتَانِ))[4] ''ایک بار اور دو بار چھاتی چوسنا (حرمت کا سبب نہیں بنتا ہے)۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۵۰۲) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۴۴۷)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۴۵۰) سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۰۶۳) سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۱۵۰) سنن النسائي، رقم الحديث (۳۳۰۹)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (۴۱۵۱)

[4] سنن النسائي، رقم الحديث (۳۳۱۱)

زیادتی کی جانب ان الفاظ کا مفہوم یہ بتاتا ہے کہ تین مرتبہ دودھ پینے سے حرمت قائم ہو جاتی ہے، جبکہ نقصان کی جانب پانچ دفعہ کا مفہوم رضاعت کی عدمِ تحریم کا مقتضی ہے۔ چنانچہ یہ دونوں مفہوم متنافی ہوں گے اور تنافی کے ساتھ یہ دونوں ساقط ہیں اور اطلاق باقی ہے۔

میں کہتا ہوں: ابن ماجہ میں حدیث ہے:

«لَا تُحَرِّمُ إِلَّا عَشْرُ رَضَعَاتٍ أَوْ خَمْسُ رَضَعَاتٍ»[1]

''دس مرتبہ یا پانچ مرتبہ ہی دودھ پینا حرمت کا سبب بنتا ہے۔''

چنانچہ مفہومِ حصر مفہومِ عدد سے اولیٰ اور بہتر ہے۔ زمخشری جیسے بعض علمائے بیان اس طرف گئے ہیں کہ جملہ فعلیہ مضارعیہ سے خبر دینا مفیدِ حصر ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی گذشتہ روایت میں پانچ دفعہ کے ساتھ «يُحَرِّمْنَ» کے لفظ سے خبر وارد ہوئی ہے تو یہ اس روایت کے غیر سے بھی مفیدِ حصر ہوگا۔

اگر ہر دو مفہوم کے تساقط اور عدم کو ہم مفیدِ حصر بھی تسلیم کر لیں، تاہم یہ منطوق کے لیے مضر نہیں ہے کہ وہ حرمت ثابت کرنے کے لیے پانچ مرتبہ کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا مطلق کو اس پر محمول کرنا واجب ہوگا۔ اِلا یہ کہ کوئی دلیل حرمت کا سبب بننے کے لیے پانچ مرتبہ سے کم کے اقتضا پر دلالت کرے۔ جب کہ دلیل تو صرف یہی مطلق ہے اور مطلق کو مقید پر یا اس مفہوم پر محمول کرنا واجب ہے، حالانکہ اس مفہوم کا ساقط ہونا تسلیم کر لیا گیا۔ نیز ائمہ محققین کے نزدیک مفہومِ عدد مفہومِ لقب کی قبیل سے ہے اور وہ غیر معتبر ہے۔

ان کا کہنا ہے: ترمذی کے سوا پانچوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا کے واسطے سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

«إِنَّمَا الرَّضَاعُ مِنَ الْمُجَاعَةِ»[2] ''رضاعت وہی معتبر ہے جو بھوک کی بنا پر ہو۔''

یہ حدیث اس بات کا فیصلہ دے رہی ہے کہ زمانۂ رضاعت میں مطلق طور پر رضاعت حرمت کا سبب بنتی ہے۔

میں کہتا ہوں: اس کا اطلاق بہ نسبت کمیتِ رضاع اس کے ساتھ مقید ہے جو پہلے گزر چکا ہے اور اس حرمت کا سبب بننے والی کمیت کا اطلاق اس کے ساتھ مقید ہے۔ چنانچہ حرمت کا موجب صرف بھوک میں پانچ دفعہ دودھ پینا ہے اور وہی ہمارا مطلوب ہے، بھوک کی بنا پر دودھ پینے سے وہ وقت مراد ہے جس میں دودھ پینے والے بچے کو اس کی حاجت وضرورت ہوتی ہے۔

وہ کہتے ہیں: ترمذی نے امِ سلمہ رضی اللہ عنہا کے واسطے سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٩٤٢)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٠٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٥٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٥٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣١٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٩٤٥)

«لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءَ»[1]

''دودھ سے حرمت تب ثابت ہوتی ہے، جب انتڑیاں کھلیں۔''

انتڑیوں کا کھلنا پانچ سے کم دفعہ دودھ پینے سے بھی واقع ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: پانچ مرتبہ والی حدیث زیادتی پر مشتمل ہے اور زیادتی منافی نہیں ہے، چنانچہ اس کو قبول کرنا یقینی اور لازمی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں:

''ما كان في الحولين وإن كان مصة واحدة فهو يحرم''[2]

''دو سال کے اندر اندر چاہے ایک ہی مرتبہ دودھ چوسا ہو اس سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔''

میں کہتا ہوں: یہ موقوف، یعنی صحابی کا قول ہے، اس سے تو معارض سے خالی ہونے کی صورت میں بھی حجت نہیں پکڑی جا سکتی، چہ جائیکہ صحیح دلیل اس کے معارض و مخالف ہو۔

وہ کہتے ہیں: ہمارا جواب وہی ہے جو تمھارا جواب ہے، پھر بھی ہم اس کو حرام نہیں کہتے، بلکہ اس پر عمل کرتے ہیں۔

میں کہتا ہوں: اگر انبات و انتشار پانچ سے کم مرتبہ کے ساتھ حاصل ہو جائے، تو حدیث میں پانچ کی زیادتی واجب القبول اور واجب العمل ہے۔ اگر یہ پانچ مرتبہ اور اس سے زیادہ کے ذریعے ہی حاصل ہو تو پھر ترجیح کی طرف رجوع کیا جائے گا اور ہماری پیش کردہ حدیث از روئے متن و سند زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں سے ہر ایک کو دوسری کے ساتھ مقید کیا جائے۔

ان کا کہنا ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ بنتِ سہیل رضی اللہ عنہا کو حکم دیا تھا کہ وہ سالم مولی حذیفہ کو دودھ پلا دے اور اس حکم کو عدد کے ساتھ مقید نہیں فرمایا تھا، لہٰذا یہ مطلق ارضاع کے اعتبار پر دلیل و حجت ہے۔

میں کہتا ہوں: یہ دلیل تو تمھارے خلاف دلالت کرتی ہے نہ کہ تمھارے حق میں، کیوں کہ ایک طریق میں نسائی اور ابو داود وغیرہ میں انھی سے درج ذیل الفاظ صحیح ثابت ہیں:

«اِرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ»[3] ''اسے پانچ مرتبہ دودھ پلا دو۔''

ہمیں یہ تسلیم ہے مگر یہ مطلق بما سبق کے ساتھ مقید ہے۔

وہ کہتے ہیں: لیث بن سعد نے کہا ہے:

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥٢)

[2] الموطأ للإمام مالك (٦٠٢/٢)

[3] الموطأ (٦٠٥/٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٦١) مسند أحمد (٢٠١/٦) صحيح ابن حبان (٢٧/١٠)

"أَجْمَعَ الْمُسْلِمُوْنَ عَلیٰ أَنَّ قَلِيْلَ الرَّضَاعِ وَكَثِيْرَهُ يُحَرِّمُ فِي الْمَهْدِ مَا يُفْطِرُ بِهِ الصَّائِمُ"[1]

''مسلمانوں نے اس پر اجماع کیا ہے کہ گود میں تھوڑی مقدار میں اور زیادہ مقدار میں اتنا دودھ پینا جس کے ساتھ روزے دار روزہ افطار کر لے تو یہ حرمتِ رضاعت کو ثابت کر دیتا ہے۔''

میں کہتا ہوں: صحابہ، تابعین اور ائمہ سے میں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس دعوے میں قادح ہے، باوجودیکہ ہم اجماع کے امکان، وقوع، نقل اور حجت کے مانع ہیں۔

اگر وہ کہیں کہ پانچ دفعہ دودھ کا پینا جو حرمت کا سبب بنتا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ تو میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے کہا ہے: ''رضعة'' رضاع سے ''فعلة'' کے وزن پر ہے، تو وہ بلاشبہہ اس سے مرة کے معنی میں ہے، جیسے ضربة، جلسة اور أكلة مرة کے معنی میں ہیں۔ چنانچہ جب بچے نے پستان کو منہ میں ڈالا اور اس سے دودھ چوسا، پھر اس کو اپنے اختیار اور مرضی سے بغیر عارض و رکاوٹ کے چھوڑ دیا تو یہ ایک رضعت (ایک دفعہ دودھ پینا) ہوگی، کیوں کہ شریعت مطلق طور پر اس کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ اس کو عرف پر محمول کیا گیا اور عرف یہی ہے۔ وہ عارضی سا انقطاع جو سانس لینے کے لیے یا تھوڑا سا ستانے کے لیے یا کسی اور چیز کی بنا پر جو اسے غافل کر دے اور جلد ہی دوبارہ دودھ پیا جانے لگے، اس کو ایک رضعت ہونے کے مفہوم سے خارج نہیں کرتا۔ جس طرح کھانے میں اس قسم کی کوئی رکاوٹ آ جائے پھر جلد ہی دوبارہ کھانے کا عمل شروع ہو جائے تو یہ دو دفعہ کھانا نہیں ہوگا، بلکہ اس سے مراد ایک دفعہ ہی کھانا مراد ہوگا۔''

چنانچہ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے اس پر طویل کلام کیا ہے۔ اگر آپ چاہیں تو اس طرف رجوع فرمائیں۔ واللہ أعلم



[1] تفسیر القرطبي (۱۰۱/۵)

144

قضية الأزل بزيادة العمر و تأخير الأجل

(عمر میں کمی وزیادتی کے بارے میں متعارض آیات میں تطبیق)

سوال عمر کی کمی وزیادتی کے متعلق قرآن مجید کی جو آیات باہم متعارض ہیں، ان کا جواب کیا ہے؟

جواب بادی النظر میں ان آیاتِ کریمات میں جو تعارض ظاہر ہوتا ہے اس کے بارے میں اہلِ علم کا کلام بہت طول پکڑ گیا ہے اور وہ کچھ یوں ہے کہ آیاتِ کریمات:

﴿ وَلَنْ يُّؤَخِّرَ اللّٰهُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُهَا ﴾ [المنافقون: ١١]

''اور اللہ کسی جان کو ہرگز مہلت نہیں دے گا جب اس کا وقت آ گیا۔''

﴿ اِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ اِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ ﴾ [نوح: ٤]

''یقیناً اللہ کا مقرر کردہ وقت جب آ جائے تو موخر نہیں کیا جاتا۔''

﴿ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ﴾ [الأعراف: ٣٤]

''پھر جب ان کا وقت آ جاتا ہے تو وہ ایک گھڑی نہ پیچھے ہوتے ہیں اور نہ آگے ہوتے ہیں۔''

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ﴾ [آل عمران: ١٤٥]

''اور کسی جان کے لیے کبھی ممکن نہیں کہ اللہ کے حکم کے بغیر مر جائے۔''

کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ یہ آیات درج ذیل آیات سے متعارض ہیں:

﴿ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ﴾ [الرعد: ٣٩]

''اللہ مٹا دیتا ہے جو چاہتا ہے اور ثابت رکھتا ہے اور اسی کے پاس اصل کتاب ہے۔''

﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ ﴾ [الفاطر: ١١]

''اور نہ کسی عمر پانے والے کی عمر بڑھائی جاتی ہے اور نہ اس کی عمر میں کمی کی جاتی ہے مگر ایک کتاب میں (درج) ہے۔''

﴿ ثُمَّ قَضٰۤى اَجَلًا ؕ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ﴾ [الأنعام: ٢]

''پھر ایک مدت مقرر کی اور ایک مدت اس کے ہاں مقرر ہے۔''

اس سلسلے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ بالا پہلے بیان کردہ آیات کے پیشِ نظر عمر کم یا زیادہ نہیں ہوتی۔ نیز وہ درج ذیل احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں: عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

((إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي أَرْبَعِينَ يَوْماً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللّٰهُ إِلَيْهِ مَلَكاً وَ يُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ)) (متفق عليه)[1]

''تمھارا مادۂ تخلیق چالیس دن (قطرے کی شکل میں) جمع رہتا ہے۔ پھر اتنے ہی دن جما ہوا خون (لوتھڑا) بن جاتا ہے، پھر اتنے ہی دنوں کے لیے گوشت کی بوٹی (مضغہ) بن جاتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجتا ہے اور اسے چار باتیں لکھنے کا حکم دیا جاتا ہے: اسے کہا جاتا ہے کہ اس کا عمل، رزق اور اجل لکھ دو، (نیز یہ بھی لکھ دو) کہ وہ خوش بخت ہوگا یا بد بخت۔''

اسی مفہوم کی دیگر احادیث سے بھی وہ مذکورہ موقف کی دلیل پیش کرتے ہیں۔

انھوں نے تعارض میں پیش کی گئی آیت: ﴿ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شرائع و فرائض میں سے جو چاہتا ہے مٹاتا ہے۔ چنانچہ اس کو منسوخ کرتا ہے اور اسے تبدیل کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ثابت و باقی رکھتا ہے، اسے منسوخ نہیں کرتا اور جملہ ناسخ و منسوخ اس کے پاس ام الکتاب (لوحِ محفوظ) میں موجود ہیں۔

یہ مخفی نہیں ہے کہ عمومِ آیت کے لیے یہ تخصیص بغیر مخصص کے ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے، قلم نے وہ لکھ دیا ہے، جیسا کہ صحیح احادیث میں بیان ہوا ہے۔ قلم نے جو کچھ لکھا ہے اس میں شرائع اور فرائض بھی ہیں۔ یہ عمر کی طرح ہی ہے کہ اس میں محو و اثبات جائز ہے، جس طرح عمر میں محو و اثبات جائز ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ آیت سے مراد ایسی چیز کا مٹانا ہے جو نگران فرشتوں کے دیوان اور ریکارڈ میں ہے، اس سے جو نہ نیکی ہے نہ گناہ، کیوں کہ نگران فرشتے ہر وہ چیز لکھنے پر مامور ہیں جو آدمی بولتا ہے۔ اس بات کا جواب وہی ہے جو پہلی دلیل کا جواب ہے کہ خدا تعالیٰ بندوں کے وہ گناہ معاف کر دیتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور جن کو چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے، ان کو معاف نہیں کرتا۔ اس کا جواب بھی پہلے والا جواب ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جن نسلوں کو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٣٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٤٣)

﴿ اَلَمْ یَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُوْنِ ﴾ [یٰسٓ: ۳۱]

”کیا انھوں نے نہیں دیکھا، ہم نے ان سے پہلے کتنے زمانوں کے لوگ ہلاک کر دیے۔“

نیز فرمایا:

﴿ ثُمَّ اَنْشَاْنَا مِنْۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا اٰخَرِیْنَ ﴾ [المؤمنون: ۳۱]

”پھر ان کے بعد ہم نے اور زمانے کے لوگ پیدا کیے۔“

اور اس سے مراد ایک نسل کو مٹانا اور دوسری نسل کو ثابت رکھنا ہے۔ اس کا جواب بھی سابقہ جواب کی طرح ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو اطاعتِ خداوندی میں کچھ اعمال بجا لاتا ہے اور پھر معصیتِ الٰہی کا مرتکب ہوتا ہے اور پھر توبہ کر لیتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اس کی معصیت کو گناہوں کے رجسٹر سے مٹا کر نیکیوں کے رجسٹر میں لکھ دیتا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے دنیا میں مٹا دینا اور آخرت میں ثابت رکھنا مراد ہے۔ اس کے بارے میں اس کے علاوہ بھی کئی ایک موقف اور اقوال ہیں اور یہ سب محض دعووں کے جواب ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مٹانا اور باقی رکھنا ہر اس چیز کو شامل ہے جسے وہ (اللہ تعالیٰ) چاہتا ہے اور اس کی تخصیص صرف کسی مخصص کے ساتھ ہی جائز ہے، ورنہ وہ اللہ کے خلاف ایسی بات کہنا ہے جو اللہ نے نہیں کہی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس طرح کی بات کہنے پر وعید فرمائی ہے اور اس کو شرک کے متصل بیان کیا ہے، جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَاَنْ تُشْرِكُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا وَّاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾

[الأعراف: ۳۳]

”اور گناہ کو اور ناحق زیادتی کو اور یہ کہ تم اللہ کے ساتھ اسے شریک ٹھہراؤ جس کی اس نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور یہ کہ تم اللہ پر وہ کہو جو تم نہیں جانتے۔“

فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَمَا یُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ ﴾ [الفاطر: ۱۱]

”اور نہ کسی عمر پانے والے کی عمر بڑھائی جاتی ہے اور نہ اس کی عمر میں کمی کی جاتی ہے مگر ایک کتاب میں (درج) ہے۔“

کے جواب کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آیتِ کریمہ میں ﴿ مُّعَمَّرٍ ﴾ سے مراد طویل العمر ہے اور ناقص سے قصیر العمر مراد ہے۔ مگر یہ جواب محلِ نظر ہے، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَّلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ ﴾ میں ضمیر اس فرمان: ﴿ مِنْ مُّعَمَّرٍ ﴾ کی طرف لوٹتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس معمر کی عمر میں جو کمی ہوتی ہے، وہ کتاب (لوحِ محفوظ)

میں ثبت ہے، لکھی ہوئی ہے۔ یہ نظمِ قرآنی کے ظاہر معنی ہیں اور مذکورہ تاویل اس وقت مکمل ہوگی، جب ضمیر کو آیت کے غیر مرجع کی طرف لوٹایا جائے، جب کہ اس کا نظمِ قرآن میں کوئی وجود نہیں ہے۔

انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ﴾ کا معنی یہ ہے کہ اس کی آنے والی عمر اور جو گزر چکی۔ اس کی گزری ہوئی عمر میں کمی نہیں کی جاتی۔ یہ معنی بھی خلافِ ظاہر ہے، کیوں کہ یہ نقص نفسِ عمر میں سے نہیں ہے، کیونکہ نقص زیادتی کے مقابلے میں آتا ہے، جبکہ اس جگہ بقیہ عمر کے مقابلے میں آیا ہے، لہٰذا مذکورہ معنی ومفہوم درست نہیں ہوگا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ﴾ کا معنی یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو بڑھاپے کی عمر کو پہنچ چکا ہو اور ﴿وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖٓ﴾ یعنی اس شخص کی دوسری عمر سے جو بڑھاپے کی اس عمر کے علاوہ ہے جس کو وہ پہنچ چکا ہے، اس تاویل کا وہی جواب ہوگا جو گزر چکا ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ﴿مُّعَمَّرٍ﴾ وہ ہے جو ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے اور ''منقوص'' وہ ہے جو ساٹھ سال کی عمر سے پہلے مر جائے۔ ان کے علاوہ بھی کئی ایک تاویلیں کی گئی ہیں، جن کا الفاظ رد کرتے ہیں۔

فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ثُمَّ قَضٰٓى اَجَلًا ۭ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ۭ﴾ [الأنعام: ٢] کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آیت میں پہلے اجل سے مراد نیند ہے اور دوسرے اجل سے مراد وفات ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پہلی اجل سے مراد ہر شخص کی گزری ہوئی عمر ہے، اور دوسری سے مراد ہر شخص کی بقیہ عمر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پہلی اجل سے موت اور دوسری سے موت سے بعث تک کی اجل مراد ہے، ان کے علاوہ بھی کئی اقوال ہیں جو نظمِ قرآنی کے مخالف ہیں۔

اہلِ علم کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ عمر کم اور زیادہ ہوتی ہے اور انھوں نے مذکورہ آیات سے استدلال کیا ہے، کیوں کہ مٹانا اور باقی رکھنا عام ہے جو عمر، رزق، خوش بختی اور بدبختی وغیرہ کو شامل ہے۔ سلف کی ایک جماعت، یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ اپنی دعاؤں میں کہا کرتے تھے:

''اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فاثبتني منهم وإن كنت كتبتني من أهل الشقاوة فامحني واثبتني في أهل السعادة'' (1)

''اے اللہ! اگر تو نے مجھے خوش بختوں کے زمرے میں لکھا ہے تو مجھے انھی میں برقرار رکھ اور اگر تو نے مجھے من جملہ بدبختوں میں لکھا ہے تو مجھے ان میں سے مٹا دے اور مجھے نیک بختوں میں رکھ۔''

جو لوگ اس کمی اور زیادتی وغیرہ کے منع کے قائل ہیں وہ (مذکورہ) عموم کو خاص کرنے والی کوئی دلیل نہیں لائے ہیں۔ اس طرح اس مفہوم پر دلالت کرنے والی وہ آیت بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی عمر میں صرف

(1) تفسير الطبري (٣٩٨/٧) تفسير القرطبي (٢٨٠/٩)

وہی کمی بیشی ہوتی ہے جو لوحِ محفوظ میں ہے۔ ایسے ہی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿ ثُمَّ قَضٰٓى اَجَلًا ؕ وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ﴾ [الأنعام: ٢]

''پھر ایک مدت مقرر کی اور ایک مدت اس کے ہاں مقرر ہے۔''

اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر انسان کی دو اجلیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ ان دو اجلوں میں سے جس میں کمی بیشی کا ارادہ کرتا ہے وہ اس کا حکم دیتا رہتا ہے۔

اس موقف کی تائید کرنے والی وہ حدیث بھی ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے جس کو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں کہ صلہ رحمی عمر میں اضافہ کرتی ہے۔ اس حدیث کے بخاری و مسلم میں وارد ہونے والے الفاظ درج ذیل ہیں:

«مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُّبْسَطَ لَهُ فِيْ رِزْقِهِ وَأَنْ يُّنْسَأَ لَهُ فِيْ أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»[1]

''جو شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اس کا رزق فراخ کر دیا جائے اور اس کی عمر دراز کر دی جائے تو وہ صلہ رحمی کرے۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَّمُدَّ اللّٰهُ فِيْ عُمُرِهِ وَأَجَلِهِ وَيَبْسُطَ فِيْ رِزْقِهِ فَلْيَتَّقِ اللّٰهَ وَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»[2]

''جو شخص پسند کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی عمر دراز کر دے اور اس کا رزق فراخ کر دے تو وہ اللہ سے ڈرے اور صلہ رحمی کرے۔''

ایک حدیث ان الفاظ میں مروی ہے:

«صِلَةُ الرَّحِمَ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجِوَارِ يُعَمِّرْنَ الدِّيَارَ وَيَزِدْنَ فِيْ الْأَعْمَارِ»[3]

''صلہ رحمی کرنا، حسنِ اخلاق سے پیش آنا اور اچھا پڑوسی ثابت ہونا گھروں کو آباد کرتا اور عمروں کو دراز کرتا ہے۔''

اس موقف کی دلائل میں سے ایک بہت بڑی دلیل اللہ تعالیٰ کا اپنی کتابِ عزیز میں بندوں کو دعا کرنے کا حکم دینا ہے، جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ ﴾

[المؤمن: ٦٠]

''مجھے پکارو، میں تمھاری دعا قبول کروں گا۔ بے شک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٤٠)

[2] مسند أحمد (١٤٣/١) المستدرك للحاكم (١٧٧/٤)

[3] شعب الإيمان (٢٢٦/٦) صحيح الجامع (٣٧٦٧)

عنقریب ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔''

نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْٓءَ ﴾ [النمل: ٦٢]

''یا وہ جو لاچار کی دعا قبول کرتا ہے، جب وہ اسے پکارتا ہے اور تکلیف دور کر دیتا ہے۔''

مزید اس کا فرمان ہے:

﴿ وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ۭ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۙ ﴾ [البقرة: ١٨٦]

''اور جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کریں تو بے شک میں قریب ہوں، میں پکارنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھے پکارتا ہے۔''

ایک جگہ فرمایا:

﴿ وَسْـَٔلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ۭ ﴾ [النساء: ٣٢] ''اور اللہ کے فضل میں سے حصہ مانگو۔''

وہ احادیث جن میں دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ متواتر ہیں، ان احادیث میں یہ بیان ہے کہ دعا بلاؤں کو ٹالتی اور بری تقدیر کو رد کرتی ہے، چنانچہ صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِكَ مِنْ سُوْءِ الْقَضَاءِ وَدَرَكِ الشِّقَاءِ وَجَهْدِ الْبَلَاءِ وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ))[1]

''اے اللہ! میں بری تقدیر، بدبختی لاحق ہونے، سخت مصیبت اور دشمنوں کی خوشی سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔''

قنوتِ وتر والی حدیث میں آپ ﷺ سے یہ الفاظ پڑھنے ثابت ہیں:

((وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ))[2] ''اور تو نے جو بھی فیصلہ کیا ہے، اس کے شر سے مجھے محفوظ فرما۔''

اگر دعا کسی چیز کا فائدہ دینے والی نہ ہوتی اور انسان کو اس ازلی قضا وقدر کے سوا کچھ ملنے والا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کا دعا کرنے کا حکم لغو اور بے سود ہوتا اور اسی طرح اللہ عزوجل کا دعا کرنے والے اپنے بندوں کی دعا قبول کرنے کا یہ وعدہ ایسے ہی متواتر احادیث میں دعا کا حکم دینے کا ذکر اور یہ کہ دعا عبادت ہے، یہ سب کچھ لغو و بلا فائدہ ٹھہرتا۔ اسی طرح آپ ﷺ کا علاج معالجہ کرنے کا حکم دینا اور آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((إِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا أَنْزَلَ مِنْ دَاءٍ إِلَّا جَعَلَ لَهُ دَوَاءً))[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٢٤٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠٧)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٥) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٤٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٦٤)

[3] مسند أحمد (٣٧١/٥) المستدرك للحاكم (٢١٨/٤) المعجم الكبير (١٨٢/١) مصنف ابن أبي شيبة (٣١/٥) سنن البيهقي الكبرىٰ (٣٤٣/٩)

''اللہ تعالیٰ نے اپنی ہر پیدا کردہ بیماری کا علاج بھی پیدا کیا ہے۔''

بے فائدہ اور عبث ہوتا، حالانکہ آپ ﷺ کی طرف سے علاج معالجہ کروانے کا حکم صحیح حدیث میں ثابت شدہ ہے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ اس صورت میں وہ آیات جو اجل کے عدمِ تقدم و تاخر کا فیصلہ دیتی ہیں، ان کا مفہوم کیا ہو گا۔ چنانچہ بعض سلف اور بعض خلف نے سلف کی زبان بولتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ یہ آیات اس اجل کے ساتھ مختص ہیں کہ جب وہ حاضر ہو جاتی ہے تو اس کے حاضر ہونے پر کوئی پس و پیش نہیں ہوتی، چنانچہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ اِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ اِذَا جَآءَ لَا یُؤَخَّرُ ﴾ [نوح: ٤]

''یقیناً اللہ کا مقرر کردہ وقت جب آ جائے تو موخر نہیں کیا جاتا۔''

لہٰذا ان آیات کو اس مفہوم میں لے کر دونوں قسم کی آیات کو جمع کرنا ممکن ہے۔ چنانچہ جب موت آ جاتی ہے تو وہ مقدم و موخر نہیں ہوتی۔ مگر اس حالت کے علاوہ میں دعا یا صلہ رحمی یا کسی فعلِ خیر کی وجہ سے اس میں تاخیر ہونا جائز ہے۔ جس طرح کسی عملِ شر یا اس چیز کو توڑنے سے جس کو اللہ تعالیٰ نے ملانے کا حکم دیا ہے یا اللہ تعالیٰ کے محارم کی بے حرمتی کرنے کی وجہ سے اس کا مقدم ہونا جائز ہے۔ فرمانِ الٰہی:

﴿ مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا ﴾

[الحدید: ٢٢]

''کوئی مصیبت نہ زمین پر پہنچتی ہے اور نہ تمھاری جانوں پر مگر وہ ایک کتاب میں ہے، اس سے پہلے کہ ہم اسے پیدا کریں۔''

ارشادِ خداوندی:

﴿ قُلْ لَّنْ یُّصِیْبَنَآ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا ﴾ [التوبة: ٥١]

''کہہ دے ہمیں ہرگز کوئی نقصان نہ پہنچے گا مگر جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دیا۔''

اور اسی طرح کی دیگر وہ آیات جو یہ مفہوم رکھتی ہیں اول تو یہ اپنے مفہوم جیسی آیات کے معارض ہیں، جیسے اللہ عزوجل کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَیْدِیْكُمْ وَیَعْفُوْا عَنْ كَثِیْرٍ ﴾ [الشوریٰ: ٣٠]

''اور جو بھی تمھیں کوئی مصیبت پہنچی تو وہ اس کی وجہ سے ہے جو تمھارے ہاتھوں نے کمایا اور وہ بہت سی چیزوں سے درگزر کر جاتا ہے۔''

اسی طرح وہ مضمون جو درج ذیل حدیثِ قدسی میں بیان ہوا ہے:

« یَا عِبَادِيْ إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِیْهَا عَلَیْكُمْ فَمَنْ وَجَدَ خَیْراً فَلْیَحْمَدِ اللّٰهَ وَمَنْ

وَجَدَ شَرًّا فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ »[1]

''اے میرے بندو! یہ تو تمھارے صرف وہ اعمال ہیں جن کو میں تم پر شمار کرتا رہا، پس جو ان میں خیر و بھلائی پائے تو وہ اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے اور جو ان میں شر اور برائی پائے تو وہ صرف اپنے ہی نفس کو ملامت کرے۔''

دوسرے یہ کہ جمع و تطبیق کے امکان کے ساتھ فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩] ''مگر ایک کتاب میں۔''

اور اس کے اس ارشاد:

﴿ لَنْ یُّصِیْبَنَآ اِلَّا مَا کَتَبَ اللّٰهُ لَنَا ﴾ [التوبة: ٥١]

''ہمیں ہرگز کوئی نقصان نہ پہنچے گا مگر جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دیا۔''

کو دعا اور دیگر افعالِ خیر جیسے اسبابِ خیر کو نہ اپنانے پر محمول کیا جائے گا اور جو کچھ اس کے برخلاف وارد ہوا ہے، اسے اسبابِ خیر کو اپنانے پر محمول کیا جائے گا، جو حسنِ قضا اور شر کو دور کرنے کا موجب ہے، نیز اسبابِ شر کو اپنانے پر بندے کو پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں، اس طرح ان حدیثوں کے مابین جو سبقتِ قضا، اجل، رزق، سعادت و شقاوت کی تقدیر منجانب اللہ مقرر کر دینے پر مشتمل ہیں، اور ان حدیثوں کے مابین جمع و تطبیق ہو سکتی ہے، جن میں یہ ذکر موجود ہے کہ صلہ رحمی، دوسرے اعمالِ خیر اور دعا عمر میں زیادتی کا سبب ہوتے ہیں۔

چنانچہ تقدیر سے فارغ ہونے والی احادیث کو بندے کے اسبابِ خیر و شر کو نہ اپنانے پر محمول کیا جائے گا اور دوسری احادیث کو بندے کی طرف سے دعا، عملِ صالحہ اور صلہ رحمی کے اسبابِ خیر کو اپنانے پر محمول کیا جائے گا یا اسبابِ شر کو اپنانے پر۔

اگر وہ کہیں کہ کتاب و سنت کے دلائل کے ذریعے یہ طے شدہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا علم ازلی ہے اور وہ ہر شے میں سبقت کر چکا ہے اور اس سبحانہ و تعالیٰ کے غیر معلوم کے وقوع کی تقدیر صحیح نہیں ہے، ورنہ اس کا علم جہل کے ساتھ بدل جائے گا اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں: بلاشبہہ اللہ عزوجل کا علم سابق و ازلی ہے۔ وہ ہر چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کو جانتا ہے۔ اس حیثیت سے اہلِ حق کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن ایک قوم نے غلو کیا اور کتاب و سنت میں جو دعا کی طرف راہنمائی، قضا کا رد، رسول اللہ ﷺ کا بری تقدیر سے پناہ پکڑنا اور یہ کہ بندہ اپنے گناہ اور ہاتھ کی کمائی سے مصیبت میں گرفتار ہوتا ہے اور اس کے علاوہ جس پر صحیح دلائل وارد ہوئے ہیں اس کے فائدے کو باطل کر دیا ہے اور

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٥٧٧)

اس کو سابق علم کے مخالف قرار دیا ہے اور اس پر وہ چیز مرتب کی ہے جس سے علم جہل سے بدل جاتا ہے، جب کہ معاملہ اس سے زیادہ وسعت والا ہے۔ جو چیز (کتاب وسنت) ہمارے پاس سبقِ علم اور اس کی ازلیت کو لائی ہے، اسی نے ہمیں دعا اور دوا کا حکم دیا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ صلہ رحمی عمر کو دراز کرتی ہے اور اعمالِ صالحہ بھی اس میں اضافہ کرتے ہیں۔ برے اعمال اس کو کم کرتے ہیں۔ بلاشبہہ بندہ اپنے گناہ کی وجہ سے مصیبت میں گرفتار ہوتا ہے، جس طرح کسبِ خیر اور اس کے اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ سے وہ خیر سے جڑ جاتا ہے اور شر اس سے دور ہو جاتا ہے۔

کتاب وسنت میں وارد بعض حصے پر عمل کرنا اور بعض حصے کو مہمل چھوڑنا لائق نہیں ہے، کیوں کہ سب کچھ اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے وارد ہوا ہے، سب کا سب واضح شریعت اور سیدھا راستہ ہے۔

اسی طرح ان دلائل کے درمیان بھی جمع ممکن ہے جن میں کسی قسم کا اہمال اور ترک وارد نہیں ہوا ہے۔ اس کا بیان کچھ اس طرح ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ فلاں شخص کی اتنی عمر ہے اور اتنا رزق ہے، وہ خوش بخت لوگوں میں سے ہے یا بدبختوں میں شمار ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ جب وہ بندہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر اتنی بڑھ جائے گی اور اس کا رزق اتنا فراخ ہو جائے گا یا وہ بدبختوں کی جماعت سے نکل کر خوش بختوں کے زمرے میں آ جائے گا یا بدبختوں سے نکل کر خوش بختوں میں شمار ہونے لگے گا۔ اسی طرح اس کو یہ بھی معلوم ہے جس کا اس نے بندے کے حق میں فیصلہ کیا ہے، مثلاً: اس کو یہ علم ہے کہ اگر وہ اس سے دعا کرے گا، اس سے استغاثہ کرے گا اور اس کی پناہ میں آئے گا تو وہ شر اور مکروہ کو اس سے دور کر دے گا۔ اس میں سبقِ علم کے لیے کوئی اختلاف ومخالفت نہیں ہے، بلکہ اس میں تو صرف مسببات کی ان کے اسباب کے ساتھ تقیید ہے، جس طرح سیر ہونے اور سیراب ہونے کو کھانے پینے کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور اولاد کو وطی کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور کھیتی کے حصول کی بیج بونے کے ساتھ تقدیر مقرر کی گئی ہے۔ لہٰذا کوئی عقل مند یہ نہیں کہتا کہ ان مسببات کو ان کے اسباب کے ساتھ جوڑنا علمِ سابق کے خلاف کا تقاضا کرتا ہے یا وجوہ میں سے کسی وجہ سے اس کے منافی ہے۔

پھر اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں کھاتا پیتا نہیں ہوں، بلکہ قضا وقدر کا انتظار کرتا ہوں، اگر اللہ تعالیٰ نے میرے لیے خورونوش مقدر کیا ہوگا تو اس کا ظہور ہوگا اور اگر مقدر نہیں کیا ہوگا تو ظہور بھی نہیں ہوگا۔ یا وہ کہتا ہے کہ میں نہ کاشت کاری کرتا ہوں اور نہ درخت لگاتا ہوں، بلکہ میں تقدیر کا انتظار کرتا ہوں، اگر اللہ نے اس کو مقدر کیا ہوگا تو یہ ہو جائے گا، نہیں تو نہیں ہوگا۔ یا وہ کہتا ہے کہ میں اپنی بیوی یا لونڈی سے مجامعت نہیں کروں گا کہ مجھے اولاد حاصل ہو، بلکہ اگر اللہ تعالیٰ نے اولاد مقدر کی ہوگی تو وہ ہو جائے گی، نہیں تو وہ نہیں ہوگی تو یہ بات اس چیز کے مخالف ہوگی جس پر اللہ کے رسول ﷺ گامزن تھے اور جس کو کتبِ الٰہی لے کر آئی ہیں اور جس پر امت کے صلحا وعلما ہو گزرے ہیں، بلکہ یہ اس چیز کے مخالف ہے جس پر بنی نوعِ انسان آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک گامزن چلے آتے ہیں، بلکہ اس چیز کے

بھی مخالف ہے، جس پر خشکی وتری کے تمام حیوانات عمل پیرا ہیں تو بندے کے اپنی دعا اور عملِ صالح کے ذریعے خیر و بھلائی تک پہنچنے کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے؟ کیوں کہ یہ دعا و عمل انہی اسباب میں سے ہیں، جن کے دامن سے اللہ تعالیٰ نے مسببات کو وابستہ کیا ہے اور ایک کو دوسرے سے جوڑا ہے اور وہ اس کے وجود میں آنے سے پہلے اس کو جانتا ہے۔

چنانچہ ہر تقدیر میں اس کا علم مسببات و اسباب ہر دو میں ازلی ہے۔ ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی کتاب پر اور اسباب کے حصول پر ہی مسببات مرتب ہوتے ہیں، اس طرح کی باتوں پر کتابِ موصوف مشتمل ہے، اس پر ادنیٰ سی اطلاع و آگاہی رکھے گا، جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

﴿ اِنۡ تَجۡتَنِبُوۡا كَبٰٓٮِٕرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنۡكُمۡ سَيِّاٰتِكُمۡ ﴾ [النساء: ٣١]

''اگر تم ان بڑے گناہوں سے بچو گے جن سے تمھیں منع کیا جاتا ہے، تو ہم تم سے تمھاری چھوٹی برائیاں دور کر دیں گے۔''

اور جیسے اس کا یہ فرمان ہے:

﴿ فَقُلۡتُ اسۡتَغۡفِرُوۡا رَبَّكُمۡ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُّرۡسِلِ السَّمَآءَ عَلَيۡكُمۡ مِّدۡرَارًا ۝ وَّيُمۡدِدۡكُمۡ بِاَمۡوَالٍ وَّبَنِيۡنَ وَيَجۡعَلۡ لَّكُمۡ جَنّٰتٍ وَّيَجۡعَلۡ لَّكُمۡ اَنۡهٰرًا ﴾ [نوح: ١٠-١٢]

''تو میں نے کہا اپنے رب سے معافی مانگ لو، یقیناً وہ ہمیشہ سے بہت معاف کرنے والا ہے۔ وہ تم پر بہت برستی ہوئی بارش اتارے گا۔ اور وہ مالوں اور بیٹوں کے ساتھ تمھاری مدد کرے گا اور تمھیں باغات عطا کرے گا اور تمھارے لیے نہریں جاری کر دے گا۔''

ایک جگہ یوں ارشاد ہے:

﴿ لَٮِٕنۡ شَكَرۡتُمۡ لَاَزِيۡدَنَّكُمۡ ﴾ [إبراهيم: ٧]

''اگر تم شکر کرو گے تو میں ضرور ہی تمھیں زیادہ دوں گا۔''

ایک مقام پر یہ فرمان ہے:

﴿ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ‌ؕ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ ‌ؕ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ''اور اللہ سے ڈرو اور اللہ تمھیں سکھاتا ہے۔''

ایک جگہ یوں ارشاد ہے:

﴿ فَلَوۡلَاۤ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الۡمُسَبِّحِيۡنَ ۝ لَلَبِثَ فِىۡ بَطۡنِهٖۤ اِلٰى يَوۡمِ يُبۡعَثُوۡنَ ﴾ [الصافات: ١٤٣، ١٤٤]

''پھر اگر یہ بات نہ ہوتی کہ بے شک وہ تسبیح کرنے والوں سے تھا۔ تو یقیناً اس کے پیٹ میں اس دن تک رہتا جس میں لوگ اٹھائے جائیں گے۔''

وہ اس معنی میں شک نہیں کرتا ہے کہ مسببات اسباب کے ساتھ مربوط اور وابستہ ہیں۔ شمار کرنے والا اس طرح

کی آیاتِ قرآنیہ اوراسی طرح کی وارد ہونے والی احادیث کو کتنا شمار کرے گا!

اگر وہ کہیں کہ ہاں ہم شک کرتے ہیں تو یقیناً انھوں نے فاتحہ سے لے کر خاتمہ تک اللہ عزوجل کی کتاب کا اور اول سے آخر تک سنتِ مطہرہ کا انکار کر دیا، بلکہ انھوں نے دنیا اور آخرت کے تمام احکام کا انکار کر دیا، کیوں کہ یہ سب احکام اسباب پر مرتب ہونے والے مسببات ہیں اور شروط کے ساتھ وابستہ جزاءات ہیں۔

جو شخص بے وقوفی اور حجت کے نہ سمجھنے میں اس حد تک پہنچا ہوا ہو وہ مناظرہ کرنے کا مستحق نہیں ہے اور نہ ہی اس لائق ہے کہ کسی دینی مسئلے میں اس سے کلام کیا جائے، بلکہ ایسے شخص کے لیے لائق ہے کہ اس پر اس چیز کے اسباب کو چھوڑنا لازم کیا جائے جس چیز میں اس کی معاش اور رموزِ دنیا کی اصلاح پنہاں ہے، تاکہ وہ اپنی غفلت سے ہوش میں آجائے، اپنی نیند سے بیدار ہو جائے اور اپنی گمراہی اور جہالت سے رجوع کر لے، ہدایت تو اس قدرت و طاقت والے (اللہ) کے ہاتھ میں ہے اور خیر و بھلائی تو صرف اسی کی خیر و بھلائی ہے۔

ہر وہ شخص جو کچھ علم رکھتا ہے وہ یہ پہچانتا ہے کہ یہ دعائیں جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ ہیں جو دواوینِ اسلام اور ان سے ملحق سنتِ مطہرہ کی کتب میں موجود ہیں وہ اتنی زیادہ ہیں کہ ایک بڑی اور مفصل تصنیف و تالیف ہی ان کا احاطہ کر سکتی ہے۔ ان دعاؤں میں کبھی خیر و بھلائی کا کھینچنا ہوتا ہے اور کبھی شر و برائی کا دفاع کرنا۔ کبھی ان کا تعلق امورِ دنیا سے ہوتا ہے اور کبھی امورِ آخرت سے۔ ان میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اپنی امت کے لیے یہ تعلیم بھی پائی جاتی ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں، اپنی نمازوں کے بعد، اپنی صبح، اپنی شام، اپنی رات، اپنے دن، اپنے اوپر مصائب اور غموں کے اترنے کی صورت میں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتوں کے حصول کے وقت کیا کیا دعائیں کریں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منقول ان ساری دعاؤں سے آپ ﷺ کو اور آپ ﷺ کی امت کو کسی خیر و بھلائی کا فائدہ حاصل ہوتا تھا، کوئی مصلحت ہوتی اور کسی شر اور فساد کا دفاع ہوتا تھا یا نہیں؟ اگر وہ کہیں: ہاں! ہوتا تھا، وہ دعائیں انھی مقاصد کے لیے تھیں تو ہم کہیں گے کہ پھر ہمارا تمھارا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ تمھارا یہ اعتراف ہمارے تمھارے درمیان سے اختلاف کی تکلیف وعیب کو دور کر دے گا اور ہمیں اور تمھیں اس طولِ کلام سے آرام وسکون پہنچا دے گا جو ہماری طرف سے اور تمھاری طرف سے جاری ہوا ہے اور اگر وہ کہیں کہ ان دعاؤں کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو وہ اپنے چارپایوں سے بھی زیادہ جاہل ہیں۔ ان کے ساتھ حجت بازی کرنے اور ان کے ساتھ مناظرہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

نہایت تعجب ہے اس بات پر کہ کیا ان کو یہ خبر نہیں ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نبوت کے آغاز سے لے کر وفات تک رب تعالیٰ سے جو دعائیں کرتے رہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سامنے آہ و زاری کرتے تھے، آپ ﷺ دعا کے لیے ہاتھ اتنے بلند کرتے کہ آپ ﷺ کی بغلوں کی سفیدی ظاہر ہو جاتی۔ آپ ﷺ کے مبارک کندھوں سے چادر گر

جاتی، جیسا کہ بدر کے دن ہوا۔ کوئی عقل مند یہ نہیں کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ یہ دعائیں کرتے تھے، درآنحالیکہ آپ ﷺ یہ جانتے تھے کہ ان کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے وہ علمِ الٰہی میں پہلے سے موجود ہے اور اس کے بارے میں یہ سابقہ علم ان دعاؤں کے فائدے کو ختم کر دیتا ہے اور ان کے عدمِ نفع کا تقاضا کرتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے رب تعالیٰ، اس کی قضا و قدر، اس کی ازلیت اور مخلوق میں کیا کچھ ہونے والا ہے، اس کے متعلق اس کے سابقہ علم کو تمام لوگوں سے زیادہ جانتے تھے۔ اگر آپ ﷺ کی اور آپ ﷺ کی امت کی دعا کسی چیز میں مفید اور کسی کام میں نافع نہ ہوتی تو آپ ﷺ یہ دعا نہ کرتے نہ لوگوں کو اس کی طرف راہنمائی کرتے ہوئے دعا کرنے کا حکم ہی دیتے۔ یہ تو ایک ایسا عبث اور بے کار عمل ہے جس سے ہر عقل مند شخص اپنے دامن کو بچاتا ہے، چہ جائیکہ اولادِ آدم کے سردار (محمد ﷺ) یہ کام کریں۔

نیز ان کو یہ کہا جائے گا کہ جب تقدیر ہر صورت میں واقع ہونے والی ہے اور دعا، التجا، الحاح اور استغاثے میں سے کوئی چیز اس کو رد کرنے والی نہیں ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے رب تعالیٰ کی اقتدا کیوں نہیں کی۔ پھر آپ ﷺ کا اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے استعاذہ کس طرح درست ہو سکتا ہے، جس طرح ہم پہلے آپ کو بتا چکے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((وقني شر ما قضيت)) چنانچہ اس صحیح ثابت شدہ کا جواب غلو کرنے والے ان لوگوں کی طرف سے کیا ہوگا اور وہ اس کو کس محمل پر محمول کریں گے۔

کاش مجھے معلوم ہوتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کو دعا کا حکم دینے کو کس چیز پر محمول کریں گے، اس کا ارشاد ہے:

﴿ ادْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [المؤمن: ٦٠] ”مجھے پکارو، میں تمھاری دعا قبول کروں گا۔“

پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ ﴾ [المؤمن: ٦٠]

”بے شک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں عنقریب ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔“

اور اس فرمان میں عبادت دعا کے معنی میں ہے، جیسا کہ ائمۂ تفسیر نے اس کی صراحت کی ہے، وہ اس کے بارے میں کیا جانیں گے کہ اولاً وہ اپنے بندوں کو دعا کرنے کا حکم دیتا ہے اور ثانیاً اس کے ترک کو تکبر شمار کرتا ہے۔ ثالثاً وہ درج ذیل ارشاد کے ذریعے ان کو دعا کی رغبت دلاتا ہے اور ان کو یہ خبر دیتا ہے کہ وہ دعا کرنے والے کے قریب ہے اور اس کی دعا کو قبول کرنے والا ہے، چنانچہ اس کا فرمان ہے:

﴿ وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة: ١٨٦]

”اور جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کریں تو بے شک میں قریب ہوں، میں پکارنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھے پکارتا ہے۔“

رابعاً خود قرآن مجید درج ذیل ارشاد کو استفہامِ انکاری، تقریع اور توبیخ پر دلالت کرنے والے حرف کے ذریعہ شروع کرتے ہوئے کہتا ہے:

﴿ اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْٓءَ ﴾ [النمل:٦٢]

''یا وہ جو لاچار کی دعا قبول کرتا ہے، جب وہ اسے پکارتا ہے اور تکلیف دور کر دیتا ہے۔''

خامساً وہ درج ذیل فرمان کے ساتھ یہ حکم دیتا ہے کہ مجھ سے میرے فضل کا سوال کرو:

﴿ وَسْـَٔلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ﴾ [النساء:٣٢] ''اور اللہ کے فضل میں سے حصہ مانگو۔''

پھر بھی ان کی دعا محض بے سود ہو، کوئی عقل مند شخص ایسی بات منہ سے نہیں نکال سکتا ہے۔

مذکورہ بالا اوصاف کے ساتھ متصف دعا کے بارے میں بھی اگر وہ یہ کہیں کہ بندے کو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ اسے وہی کچھ ملتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہوا ہے اور جو اس (اللہ) کے علم میں سبقت کر چکا ہے تو یہ قول دراصل اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی چیز منسوب کرنا ہے جس کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ وہ بندے کو اسی بات کا حکم دیتا ہے جس میں بندے کا خاطر خواہ فائدہ ہو۔ وہ اپنے بندے کو صرف اسی چیز کی رغبت دلاتا ہے جس کے ساتھ اسے مکمل خیر و بھلائی حاصل ہو۔ وہ بندے کو صرف اس چیز سے خبر دار کرتے ہوئے ترہیب کرتا ہے جس میں اس کا نقصان ہو۔ وہ اس سے صرف اس چیز کا وعدہ کرتا ہے جو حق ہے اور اس پر کوئی فائدہ مرتب ہوتا ہے، کیوں کہ وہ وعدے کا سچا ہے اور وعدے کی خلاف ورزی نہیں کرتا ہے۔ وہ بندوں کو اس کا حکم نہیں دیتا کہ وہ اس سے اس کے فضل کا سوال کریں، مگر اس وقت جب ان کو اس سوال سے کوئی فائدہ حاصل ہو اور ان کو اس دعا و سوال کے ذریعے اس کا فضل حاصل ہو، ان کا ضرر و نقصان رفع دفع ہو اور ان کی تکلیف دور ہو جائے۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ اس میں وہی شخص شک کرتا ہے جو حججِ الٰہی کو نہیں سمجھتا اور اس کے کلام کے فہم کی طاقت نہیں رکھتا، وہ خیر و شر اور نفع و ضرر کا ادراک نہیں کر سکتا۔ چنانچہ جو شخص جہل اور نادانی کی اس انتہا کو پہنچا ہوا ہو وہ اس قابل نہیں کہ اس سے مخاطب ہوا جائے، نہ ہی اس لائق ہے کہ اس سے مناظرہ کرتے ہوئے اس کی باتوں کا جواب دیا جائے، بلاشبہہ یہ مسکین اپنے جہل میں خبطی، اپنی گمراہی میں منقلب ہے، وہ ایسی چیز میں گھرا ہوا ہے جو اس سے زیادہ خطرناک اور ضرر رساں ہے۔

تفصیل اس کی کچھ یوں ہے کہ اس کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب کفار کو اسلام کی طرف دعوت دینے، ان کے کفر پر ان سے قتال کرنے اور ان کے گھروں میں گھس کر جنگ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور رسولوں، بندوں میں سے ان کے متبعین اور تمام مجاہدین کو اس دعوتِ جہاد کا کوئی نفع نہیں ہے۔ یہاں صرف وہی ہے جو اللہ عز و جل کے علم میں

سبقت کر چکا ہے، ہر وہ شخص جس کے اسلام لانے اور ہدایت یافتہ ہونے کے بارے میں اس کو علم ہے اور اس کی چاہت ہے وہ خود بخود اسلام میں داخل ہو جائے گا اور دین کی راہ کو اختیار کرے گا، خواہ اس سے لڑائی کی جائے یا نہ کی جائے، خواہ اسے حق کی طرف دعوت دی جائے یا نہ دی جائے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے متبعین کی طرف سے صادر ہونے والا یہ قتال ضائع ہوگا۔ وہ تحصیلِ حاصل اور تکوینِ کائن کے سوا کچھ نہیں ہے، خواہ وہ کریں یا نہ کریں۔ اس صورت میں ان امور کا حکم دینا عبث اور بے سود ہوگا، جب کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے سے بلند و بالا ہے۔

اسی طرح انبیا کی زبانی مشروع ہونے والے شرائع اور ان کے ساتھ نازل ہونے والی کتابوں کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے سابقہ علم میں وارد ہو چکا وہ ہو کر ہی رہنے والا ہے، خواہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی طرف رسول بھیجے، ان کی طرف اپنی کتابیں اتارے، خواہ ایسا نہ کرے، دونوں صورتیں برابر ہیں اور یہ ایک عبث اور بے سود کام ہے، جس سے رب سبحانہ وتعالیٰ کی ذات بلند وبالا ہے اور وہ اس سے منزہ ہے کہ اس کی طرف اس کو منسوب کیا جائے۔

پھر اگر وہ یہ کہیں: بلاشبہہ ان تمام چیزوں کا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم ہونا درست ہے، لیکن اس نے اس سابقہ علم کو کچھ قیود کے ساتھ مقید، کچھ شروط کے ساتھ مشروط کیا اور چند اسباب کے ساتھ معلق کیا ہے، مثلاً: وہ کافر جو مسلمان ہوتا ہے اور دینِ حق میں داخل ہوتا ہے تو وہ اس کی طرف دعوت دیے جانے اور توحید پر اس سے جنگ کیے جانے کے بعد ایسا کرتا ہے۔ وہ بندے جو متعبداتِ الٰہی پر عمل کرتے ہیں تو وہ اللہ کے ان کی طرف رسول بھیجنے اور کتابیں اتارنے کے بعد ایسا کرتے ہیں، تو ہم کہیں گے: یہی بات دعا، اعمالِ خیر اور صلہ رحمی کے بارے میں بھی کہہ دینی چاہیے۔ تم سے بس یہی مطلوب ہے نہ کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز۔ تب قرینے کے ساتھ اتفاق کی طرف پیش رفت شروع ہو جائے گی۔ چنانچہ اس طویل وعریض جھگڑے اور کبیر وکثیر بحث ومباحثے کی کیا ضرورت ہے؟!

ہم تو صرف یہی کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنے سابقہ علم میں یہ جانتا ہے کہ فلاں شخص جب صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر دراز ہو جائے گی۔ فلاں شخص جب خدا تعالیٰ سے دعا کرے گا تو اسے بہتری اور خیر و بھلائی حاصل ہوگی یا فلاں سے ایسی ایسی شر و برائی دور ہو جائے گی۔ چنانچہ یہ مسببات حصولِ اسباب پر مرتب ہوتے ہیں اور یہ مشروطات شروط کے حصول کے ساتھ مقید ہیں۔ اس وقت اسی جمع وتطبیق کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اس مشقت سے سکون حاصل کرنا چاہیے، کیوں کہ اس صورت اور حیثیت میں تمھارے ہمارے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

عمر بن خطاب، عبداللہ بن مسعود، ابو وائل اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کیا کرتے تھے کہ اگر ان کا اندراج بد بخت لوگوں میں ہو چکا ہے تو (وہاں سے مٹا کر) ان کو خوش بخت لوگوں کی جماعت میں درج کر دیا جائے، جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کو زیادہ جانتے تھے۔ نیز وہ اس بات سے

بھی آ گاہ تھے کہ اس کے لیے کیا واجب اور کیا جائز ہے۔

جب عمر رضی اللہ عنہ زخمی ہوئے اور ان کی موت کا وقت قریب آ گیا تو کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے کہا: اللہ کی قسم! اگر عمر رضی اللہ عنہ یہ دعا کرتے کہ وہ ان کی موت کو موخر کر دے تو وہ موخر کر دیتا۔ لوگوں نے ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تو یوں فرماتا ہے:

﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٤]

''پھر جب ان کا وقت آ جاتا ہے تو وہ ایک گھڑی نہ پیچھے ہوتے ہیں اور نہ آگے ہوتے ہیں۔''

انھوں نے جواب دیا: یہ تو اس وقت کی بات ہے جب موت کا وقت آ جائے، رہا اس سے قبل تو اس وقت (عمر میں) کمی بیشی جائز ہے، پھر انھوں نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان تلاوت کیا:

﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖٓ إِلَّا فِيْ كِتٰبٍ ﴾ [الفاطر: ١١]

''اور نہ کسی عمر پانے والے کی عمر بڑھائی جاتی ہے اور نہ اس کی عمر میں کمی کی جاتی ہے مگر ایک کتاب میں (درج) ہے۔''

نیز سابق و لاحق، خصوصاً مسلمان صلحا سے ہم کو یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ اللہ عزوجل سے دعا کرتے ہیں تو ان کی دعا قبول ہو جاتی ہے اور ان کے مطلوبہ گم گشتہ مطالبِ مختلفہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے کوئی اللہ تعالیٰ سے کسی ایسے مریض کی صحت یابی کی دعا کرتا ہے جو موت کے کنارے پر پہنچ چکا ہے تو اس کی دعا فوراً قبول ہو جاتی ہے اور وہ صحت یاب ہو جاتا ہے۔ ان میں سے کوئی کسی فاجر و فاسق کے خلاف بد دعا کرتا ہے تو وہ فوراً مر جاتا ہے۔

جس کسی کو ان باتوں میں شک ہو تو وہ صالحین کی خبروں کے بارے میں لکھی گئی صحیح کتابوں کا مطالعہ کرے، جیسے: ابو نعیم کی ''حلية الأولياء''، ابن الجوزی کی ''صفة الصفوة'' اور ''رسالة القشيري'' چنانچہ وہ ان کتابوں میں اس قبیل کی وہ چیزیں پائے گا جن سے اس کا سینہ منشرح ہو جائے گا اور اس کا دل ٹھنڈا ہو جائے گا، بلکہ ہر وہ شخص جو اپنے حال کی تحقیق کر لے، مصائب کے لاحق ہونے پر اپنے رب تعالیٰ سے دعا کرنے اور اللہ تعالیٰ کا اس کی دعا کو قبول کرنے پر اور ان مصائب کے دور کرنے پر غور و فکر کر لے تو یہ چیز اس کو دوسروں کے حال کی تحقیق کرنے سے مستغنی کر دے گی، بشرطیکہ وہ معتبرین و متفکرین میں سے ہو۔

آخر میں اللہ تعالیٰ کے نبی مسیح عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کو دیکھ لیجیے کہ وہ اللہ کے حکم سے مُردوں کو زندہ کرتے تھے اور اپنی دعا کے ذریعے مریض کو شفایاب کرتے تھے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی کتابِ کریم میں اس کی خبر دینے سے ہمیں معلوم ہوا ہے اور انجیل میں ان کی طرف سے دعا کے ذریعے مردوں کو زندہ کرنے اور مریض کو شفایاب کرنے کے واقعات کے ضمن میں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جس کو ہر وہ شخص جان لیتا ہے جو انجیل کے بارے میں آگاہی رکھتا ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا میکرد

''روح القدس کا فیض اگر پھر مدد کرے تو دوسرے بھی وہی کچھ کرنے لگیں جو مسیحا کرتا ہے۔''

بہرحال غالی لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے سابقہ علم کے سوا کوئی چیز واقع نہیں ہوتی اور اس میں تحول و تبدل نہیں ہے۔ کوئی دعا اور عملِ صالح اس میں اثر انداز نہیں ہوتا تو یہ لوگ کتابِ عزیز کی آیات اور صحیح احادیثِ نبویہ کی مخالفت کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ اس قول کی طرف کوئی چیز مجبور کرے، جیسا کہ پہلے گزرا ہے کہ ان دلائل کے درمیان جمع متعین ہے۔ جمع کو ترجیح پر مقدم کرنا ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہی حق ہے۔

ان غالی لوگوں کے مدِ مقابل فرقۂ قدریہ ہے اور وہ معبد جہنی اور اس کے ساتھی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہہ یہ معاملہ جدید یا از سرِ نو ہے، یعنی ہر کام تازہ اور نیا ہے۔ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتا، مگر اس وقت جب وہ واقع ہوئی ہیں، جب کہ اللہ تعالیٰ اس (نقص اور کمزوری) سے بلند و بالا ہے۔ استیناف کا یہ قول باطل ہے، یہ کتابِ عزیز، سنتِ مطہرہ اور مسلمانوں کے اجماع کے مخالف ہے۔

لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے جنھوں نے معبد اور اس کے ساتھیوں کو پایا، انھوں نے اس کے اس شرم ناک قول سے براءت کا اظہار کیا۔ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے ایک عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہے۔ جس شخص نے ان کے اس قول کو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے، انھوں نے غلطی کی ہے، کیوں کہ معتزلہ میں سے کوئی ایک بھی اس بات کا قائل نہیں ہے، چنانچہ ان کی کتابیں اس کی صراحت و وضاحت کرتی ہیں، ہمیں لوگوں کے اقوال ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یقیناً ہم نے کتاب و سنت کے دلائل اور ان کے درمیان جمع پہلے بیان کر دیے ہیں جو ایک منصف مزاج آدمی کے اطمینان کے لیے کافی ہیں۔ لہٰذا اس کو اس مسئلے میں واقع ہونے والی لمبی چوڑی بحثوں اور ان الزامات کی ضرورت نہیں ہے، جن کے ذریعے ان کے بعض نے بعض پر الزام عائد کیا ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا دین افراط وتفریط کے درمیان ہے۔ وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية.



145

نزل الأبرار بزیادۃ الأعمار

(عمر میں کمی بیشی سے متعلق متعارض دلائل میں تطبیق)

سوال احادیث میں آیا ہے کہ صلہ رحمی کرنے سے عمر دراز ہوتی ہے، جب کہ آیاتِ کریمات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عمر میں کمی بیشی نہیں ہوتی، ان دونوں کے درمیان جمع و تطبیق کس طرح ہو سکتی ہے؟

جواب علمائے حنابلہ میں سے کسی نے اس خاص مسئلے پر ایک بسیط تالیف چھوڑی ہے۔ وہ احادیث جو یہ فیصلہ کرتی ہیں کہ صلہ رحمی سے عمر دراز ہوتی ہے وہ صحیح اور بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے امام بخاری اور ترمذی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً بیان کیا ہے:

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»[1]

''جو شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کے لیے اس کے رزق میں کشادگی کی جائے اور اس کے چھوڑے ہوئے کو موخر کیا جائے (خود اس کی اور اس کی چھوڑی ہوئی اشیا، اعمال اور اولاد کی عمر لمبی ہو) تو وہ صلہ رحمی کرے۔''

ترمذی میں ایک روایت اس طرح ہے:

«تَعَلَّمُوا مِنْ أَنْسَابِكُمْ مَا تَصِلُونَ بِهِ أَرْحَامَكُمْ فَإِنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ مَحَبَّةٌ فِي الْأَهْلِ مَثْرَاةٌ فِي الْمَالِ مَنْسَأَةٌ فِي الْأَثَرِ»[2]

''اپنے نسب کو اس قدر ضرور سیکھو جس کے مطابق تم صلہ رحمی کرتے رہو، کیوں کہ صلہ رحمی اہلِ رحم میں محبت، مال میں اضافے اور درازیِ عمر کا باعث ہے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند، امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے اور امام سیوطی رحمہ اللہ نے الجامع الصغیر میں اس کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً یوں مروی ہے:

«صِلَةُ الرَّحِمِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجِوَارِ يُعَمِّرْنَ الدِّيَارَ وَيَزِدْنَ فِي الْأَعْمَارِ»[3]

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱۹٦۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۵۵۷)

[2] سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۹۷۹)

[3] شعب الإیمان (٦/۲۲٦) صحیح الجامع (۳۷٦۷)

''صلہ رحمی کرنا، حسنِ اخلاق سے پیش آنا اور اچھا پڑوسی ثابت ہونا گھروں کو آباد کرتا اور عمروں کو دراز کرتا ہے۔''

امام قضاعی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے:

«صِلَةُ الرَّحِمِ تَزِيْدُ فِيْ الْعُمُرِ وَصَدَقَةُ السِّرِّ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ»[1]

''صلہ رحمی عمر میں اضافہ کرتی ہے اور چھپا کر دیا ہوا صدقہ اللہ تعالیٰ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الأوسط میں عمرو بن سہیل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

«صِلَةُ الرَّحِمِ مَثْرَاةٌ فِيْ الْمَالِ مَحَبَّةٌ فِيْ الْأَهْلِ مَنْسَأَةٌ فِيْ الْأَجَلِ»[2]

''صلہ رحمی مال میں اضافے، اہلِ رحم میں محبت اور درازیِ عمر کا باعث ہے۔''

ان احادیث میں سے بعض گذشتہ سوال کے جواب میں بھی گزر چکی ہیں۔

یہاں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر کسی کی عمر محدود اور معلوم ہے، مقدم اور موخر نہیں ہوتی، مگر جب کوئی شخص صلہ رحمی کرتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ اس کی عمر کو دراز کر دیتا ہے اور اس کو اضافی زندگی بخش دیتا ہے۔ ان تمام امور کا بھی یہی حکم ہے، جن کی وجہ سے عمروں میں کمی اور زیادتی ہونے کے بارے میں دلائل وارد ہوئے ہیں، کیوں کہ یہ دلائل خاص ہیں اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے۔ اس مقام پر بسط و تفصیل کا احتمال ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس تعارض کے بارے میں اہلِ علم کے درمیان تعارض واقع ہوا ہے، اس کے دامن پھیل گئے اور اس کی بحثیں متفرق و منتشر ہوگئیں، وہ تعارض اس بات کے مابین کہ اللہ عزوجل کی طرف سے قضا ازلی میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہے اور ام الکتاب میں اس کے درج ذیل فرامین کے ساتھ اسی کو تعبیر کیا گیا ہے:

﴿ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ ﴾ [الرعد: ٤١] ''اس کے فیصلے پر کوئی نظر ثانی کرنے والا نہیں۔''

اور اس کا فرمان:

﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [ق: ٢٩] ''میرے ہاں بات بدلی نہیں جاتی۔''

اور اس بات کے مابین پایا جاتا ہے جس میں دعاؤں کی طرف راہنمائی کی گئی ہے۔ نیز اللہ عزوجل سے طلبِ خیر، شر و برائی کے دفاع اور ضرر کے رفع دفع کے سوال اور ان تمام مطالب کی طرف راہنمائی کی گئی ہے، جن کو بندے اپنے رب سبحانہ وتعالیٰ سے طلب کرتے ہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان:

«لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيْدُ فِيْ الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ»[3]

[1] المعجم الكبير (٢٦١/٨) المعجم الأوسط (٢٨٩/١) شعب الإيمان (٢٤٤/٣) صحيح الجامع (٣٧٦٠)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٩٧٩) مسند أحمد (٣٧٤/٢) المستدرك للحاكم (١٧٨/٤) صحيح الجامع (٣٧٦٨)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٣٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٩٠) صحيح ابن حبان (١٥٣/٣) المستدرك للحاكم (٢٧٠/١) المعجم الكبير (٢٥١/٦)

"دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے، حسنِ سلوک سے عمر میں اضافہ ہو جاتا ہے۔"

اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے سلمان رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔ ابن حبان نے اس کو روایت کیا اور اسے صحیح کہا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا اور اسے صحیح کہا ہے۔ امام طبرانی رحمہ اللہ نے اس کو المعجم الکبیر میں اور ضیا نے "المختارۃ" میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح کی ایک حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مرفوعاً مروی ہے:

« لَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيْدُ فِيْ الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقَ بِالذَّنْبِ يُصِيْبُهُ »[1]

"دعا تقدیر کو بدل دیتی ہے، حسنِ سلوک سے عمر میں اضافہ ہو جاتا ہے، بے شک آدمی گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔"

نیز آپ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

« لَا يُغْنِيْ حَذَرٌ مِنْ قَدَرٍ، والدُّعَاءُ يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ وَمِمَّا لَمْ يَنْزِلْ وَإِنَّ الْبَلَاءَ لَيَنْزِلُ فَيَتَلَقَّاهُ الدُّعَاءُ فَيَعْتَلِجَانِ إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ »[2]

"احتیاط و پرہیز تقدیر سے کفایت نہیں کرتی ہے، دعا ان مصائب کے لیے نفع مند ہے جو نازل ہو چکے اور ان کے لیے بھی جو ابھی نازل نہیں ہوئے، بلا و آزمایش اترتی ہے تو دعا اس کا سامنا کرتی ہے، چنانچہ وہ قیامت تک ایک دوسرے سے لڑتی رہیں گی۔"

اس حدیث کو امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں بیان کیا ہے۔ امام بزار رحمہ اللہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے۔ امام ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اسے امام احمد اور ابو یعلیٰ نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ ایسے ہی امام بزار نے اس کو بیان کیا ہے اور امام طبرانی نے المعجم الأوسط میں بیان کیا ہے۔ احمد اور ابو یعلیٰ کے رجال اور بزار کی دو سندوں میں سے ایک سند کے رجال صحیح والے ہیں سوائے علی بن علی رفاعی کے، وہ بھی ثقہ ہے، کبھی اس حدیث کو زکریا بن منظور راوی کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، جس طرح میں نے اس کو "تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين" کی اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ اسی مفہوم کی ایک روایت وہ ہے جس کو امام ابو داود، ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے۔ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٢٢)

[2] المستدرك للحاكم (٢٢٩/١)

«إِنَّ رَبَّكُمْ حَيِيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْراً»[1]

''بلاشبہ تمھارا رب حیا دار سخی داتا ہے، جب بندہ اس کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا ہے تو اسے خالی لوٹاتے ہوئے حیا آتی ہے۔''

اس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے اور کہا ہے: یہ حدیث صحیح اور شیخین کی شرط پر ہے، جس کو انھوں نے بیان نہیں کیا ہے، اس کا ایک صحیح شاہد بھی موجود ہے۔ پھر امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث سے یوں روایت کیا ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ رَحِيمٌ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ أَنْ يَرْفَعَ إِلَيْهِ يَدَيْهِ ثُمَّ لَا يَضَعُ فِيهِ خَيْراً»[2]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نہایت رحم کرنے والے، حیا دار، سخی داتا ہے، جب اس کا بندہ اس کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا ہے تو اسے بغیر کوئی خیر و بھلائی دیے لوٹاتے ہوئے حیا آتی ہے۔''

اس کو طبرانی اور ابو یعلیٰ نے بیان کیا ہے۔

اسی قبیل سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

«لَا تَعْجِزُوا فِي الدُّعَاءِ، فَإِنَّهُ لَنْ يَهْلِكَ مَعَ الدُّعَاءِ أَحَدٌ»[3]

''دعا کرنے سے عاجز نہ آ جاؤ، کوئی شخص دعا کے ساتھ ہرگز ہلاک نہیں ہوگا۔''

اس کو ابن حبان نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے اور اسے صحیح الاسناد کہا ہے۔ ضیا نے اس کو ''المختارة'' میں بیان کیا ہے۔ میں نے ''تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين'' کی اپنی شرح میں اس کا رد کیا ہے جس نے اس کو ضعیف کہا ہے۔

اسی طرح ایک روایت وہ ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بیان کیا ہے۔ نیز حاکم نے اس کو اپنی مستدرک میں بیان کر کے فرمایا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کا اقرار کیا ہے۔ نیز امام حاکم نے اس کو سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بیان کیا اور کہا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔

اسی طرح کی ایک روایت وہ ہے جس کو امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے بیان کیا ہے اور اسے صحیح الاسناد قرار دیا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٨٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٥٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٦٥)

[2] المستدرك للحاكم (٦٧٥/١)

[3] صحيح ابن حبان (١٥٢/٣) المستدرك للحاكم (٦٧١/١) اس کی سند میں عمر بن محمد راوی ضعیف ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٨٤٣)

«الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ، وَعِمَادُ الدِّيْنِ، وَنُوْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» [1]

''دعا مومن کا ہتھیار ہے، دین کا ستون ہے اور آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔''

ابو یعلیٰ نے اس کو علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلىٰ مَا يُنْجِيْكُمْ مِنْ عُدُوِّكُمْ وَيُدِرُّ لَكُمْ أَرْزَاقَكُمْ؟ تَدْعُوْنَ اللّٰهَ فِيْ لَيْلِكُمْ وَنَهَارِكُمْ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ» [2]

''کیا میں ایک ایسی چیز کی طرف تمھاری راہنمائی نہ کروں جو تم کو تمھارے دشمن سے نجات دے اور تمھارے لیے تمھارے رزق جاری کرے؟ (وہ چیز یہ ہے کہ) تم اپنے دن اور رات میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرو، یقیناً دعا مومن کا ہتھیار ہے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

«مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَنْصِبُ وَجْهَهُ لِلّٰهِ فِيْ مَسْأَلَةٍ، إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ، إِمَّا أَنْ يُّعَجِّلَهَا لَهُ، وَإِمَّا أَنْ يَّدَّخِرَهَا لَهُ» [3]

''جب بھی کوئی مسلمان کسی چیز کا سوال کرنے کے لیے اپنا چہرہ اللہ کی طرف متوجہ کرتا ہے تو وہ اس کو وہ چیز عطا کر دیتا ہے یا تو وہ چیز اس کو جلد عطا کر دیتا ہے یا اس کے لیے اسے ذخیرہ کر دیتا ہے۔''

علامہ منذری رحمہ اللہ نے ترغیب و ترہیب میں کہا ہے کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے۔[4] امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو ''الأدب المفرد'' میں بیان کیا ہے۔[5] نیز امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو روایت کیا ہے۔[6]

اسی مفہوم کی شہادت دیتی ہے وہ روایت جس کو احمد، بزار اور ابو یعلیٰ رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے۔ علامہ منذری رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ یہ عمدہ سندوں کے ساتھ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے واسطے سے مروی ہے کہ بلاشبہہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُوْ بِدَعْوَةٍ لَيْسَ فِيْهَا إِثْمٌ، وَلَا قَطِيْعَةُ رَحِمٍ إِلَّا أَعْطَاهُ اللّٰهُ بِهَا إِحْدىٰ ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ يُعَجِّلَ لَهُ دَعْوَتَهُ، وَإِمَّا أَنْ يَّدَّخِرَهَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَّصْرِفَ عَنْهُ

[1] المستدرك للحاكم (١/٦٦٩) مسند أبي يعلىٰ (١/٣٤٤) اس کی سند میں انقطاع اور اس میں ایک راوی محمد بن حسن بن ابی یزید الہمدانی کذاب ہے، لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف اور موضوع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٧٩)

[2] مسند أبي يعلىٰ (٣/٣٤٦) یہ روایت محمد بن ابی حمید کی وجہ سے ضعیف ہے، تفصیل کے لیے دیکھیں: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٨٠)

[3] مسند أحمد (٢/٤٤٨) شعب الإيمان (٢/٤٣)

[4] صحيح الترغيب والترهيب (٢/١٢٨)

[5] الأدب المفرد (١/٢٤٨) رقم الحديث (٧١٠)

[6] المستدرك للحاكم (١/٦٧٠)

مِنَ السُّوْءِ مِثْلَهَا »①

''جب کوئی مسلمان کوئی ایسی دعا کرتا ہے جس میں گناہ اور قطع رحمی نہ ہو تو اللہ اس وجہ سے تین چیزوں میں سے کوئی ایک اسے عطا فرما دیتا ہے: یا تو اس کی دعا کو فوراً قبول کر لیتا ہے، یا اس کے لیے آخرت میں ذخیرہ کر لیتا ہے، یا پھر اس کی مثل تکلیف اس سے دور فرما دیتا ہے۔''

ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنی مصنف میں فرمایا:

« الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ ثُمَّ تَلَا: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ۭ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ ﴾ [المومن: ٦٠] »②

''دعا ہی عبادت ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ...الخ﴾ اور تمھارے رب نے فرمایا مجھے پکارو، میں تمھاری دعا قبول کروں گا۔ بے شک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں عنقریب ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔''

اس حدیث کو امام ترمذی، ابن حبان اور حاکم رحمہم اللہ نے صحیح کہا ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کو بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ »③ ''دعا عبادت کا مغز ہے۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اور امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں بیان کر کے اسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے صحیح کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

« مَنْ لَّمْ يَسْأَلِ اللّٰهَ يَغْضَبْ عَلَيْهِ »④

''جو شخص اللہ تعالیٰ سے سوال نہیں کرتا تو وہ اس پر ناراض ہوتا ہے۔''

ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

« مَنْ لَّمْ يَدْعُ اللّٰهَ يَغْضَبْ عَلَيْهِ »⑤ ''جو شخص اللہ تعالیٰ سے دعا نہیں کرتا تو وہ اس پر ناراض ہوتا ہے۔''

اس کو ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے مصنف میں اور امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں بیان کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔

---

① مسند أحمد (١٨/٣) مسند أبي يعلىٰ (٢٩٦/٢)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٧٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٢٤٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٢٨) مصنف ابن أبي شيبة (٢١/٦)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٧١) اس کی سند میں ابن لہیعہ راوی مدلس ہے، اور عن سے راویت کی ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

④ سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٧٣) المستدرك للحاكم (٦٦٨/١)

⑤ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٢٧)

ایسے ہی صحیح مسلم وغیرہ میں آپ ﷺ کا بری تقدیر سے پناہ پکڑنا ثابت ہے۔[1] اسی طرح آپ ﷺ سے قنوت میں یہ کلمات پڑھنا ثابت ہے:

((وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ))[2] ''اور تو نے جو بھی فیصلہ کیا ہے، اس کے شر سے مجھے محفوظ فرما۔''

یہ حدیث صحیح ہے، اگرچہ اس کو شیخین نے بیان نہیں کیا ہے۔ اس حدیث میں ایسی تقدیر سے پناہ مانگی گئی ہے جو شر و برائی پر مشتمل ہو۔ ایسے ہی وہ احادیث ہیں جو صلہ رحمی کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ وہ درازیِ عمر کا باعث بنتی ہیں اور یہ احادیث صحیح ہیں۔

اسی قبیل سے تعلق رکھنے والی وہ احادیث بھی ہیں جو ظالم کے خلاف مظلوم کی بددعا قبول ہونے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ وہ احادیث جو والدین کے اپنی اولاد کے حق میں دعا کرنے سے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ وہ احادیث جو عادل امام کی دعا کے بارے میں مروی ہیں اور وہ احادیث جو اللہ تعالیٰ کے اسمِ اعظم کے ذریعے دعا کرنے والے کی دعا قبول ہونے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ نیز اس کے علاوہ بہت سی احادیث ہیں اور یہ سب کی سب اپنی دلالت کے اختلاف کے باوجود متواتر ہیں۔

کاش! مجھے یہ معلوم ہوتا کہ اہلِ علم کی ایک جماعت ان سب کی مخالفت پر کیسے اتر آئی اور انھوں نے یہ کہہ دیا: بلاشبہہ اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی قضا و قدر اس کے سابقہ علم میں سرے سے تغیر نہیں ہوتا ہے۔

اگر وہ اس طرح کے فرمانِ الٰہی سے اپنے موقف کے حق میں استدلال کریں:

﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ ﴾ [ق: ٢٩] ''میرے ہاں بات بدلی نہیں جاتی۔''

اسی طرح لوحِ محفوظ اور جو کچھ اس میں لکھا ہوا ہے اس کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے کہ وہ قضا و قدر کو گھیرے ہوئے ہے وغیرہ تو پھر اللہ عزوجل کے اس جیسے فرمان کا کیا فائدہ ہوگا:

﴿ ادْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [المؤمن: ٦٠] ''مجھے پکارو، میں تمھاری دعا قبول کروں گا۔''

بلاشبہہ اس میں اللہ عزوجل کی طرف سے اپنے بندوں کے لیے اس سے دعا کرنے کا حکم ہے۔ پھر اس کا اپنے رسول ﷺ کو یہ حکم دینے کا کیا فائدہ کہ وہ اس کے بندوں کو یہ خبر دے دے کہ وہ قریب ہے اور جب کوئی دعا کرنے والا اس سے دعا کرتا ہے تو وہ اس کی دعا قبول کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کا درج ذیل فرمان میں اپنے بندوں کو یہ خبر دینے کا کیا فائدہ:

﴿ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِنْدَهٗٓ أُمُّ الْكِتٰبِ ﴾ [الرعد: ٣٩]

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٠٧)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٥) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٤٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٧٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٦٤)

”اللہ مٹا دیتا ہے جو چاہتا ہے اور ثابت رکھتا ہے اور اسی کے پاس اصل کتاب ہے۔“

اس نے مندرجہ ذیل فرمان میں ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ ہم اس سے کس طرح دعا کریں:

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ۚ وَاعْفُ عَنَّا ۟ وَاغْفِرْ لَنَا ۟ وَارْحَمْنَا ۟ اَنْتَ مَوْلٰىنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

”اے ہمارے رب! ہم سے مواخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر جائیں، اے ہمارے رب! ہم پر کوئی بھاری بوجھ نہ ڈال، جیسے تو نے اسے ان لوگوں پر ڈالا جو ہم سے پہلے تھے، اے ہمارے رب! اور ہم سے وہ چیز نہ اٹھوا جس (کے اٹھانے) کی ہم میں طاقت نہ ہو اور ہم سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر، تو ہی ہمارا مالک ہے، سو کافر لوگوں کے مقابلے میں ہماری مدد فرما۔“

جیسا کہ صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں بتایا ہے کہ اللہ عزوجل مذکورہ آیت میں وارد شدہ دعاؤں کو سن کر کہتا ہے: ”میں نے (ایسے ہی) کر دیا۔“[1] اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعے ہمیں آگاہ کیا ہے کہ اس نے اپنے نبیوں کی دعا کو قبول کیا، جیسا کہ اس کے اس فرمان میں ہے:

﴿حَتّٰٓى اِذَا اسْتَيْـَٔسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ [یوسف: ١١٠]

”یہاں تک کہ جب رسول بالکل ناامید ہو گئے اور انھوں نے گمان کیا کہ بے شک ان سے یقیناً جھوٹ کہا گیا تھا تو ان کے پاس ہماری مدد آ گئی۔“

اور جیسے یہ ارشاد ہے:

﴿اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ اَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧]

”اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمھاری مدد کرے گا اور تمھارے قدم جما دے گا۔“

اور اسی مفہوم کی دوسری آیات۔ ایسے ہی ہمارے نبی مکرم ﷺ کی کئی مواقع پر دعاؤں کا قبول ہونا جن مواقع کا شمار دشوار ہے۔ نیز تمام صدیوں میں سے ہر صدی میں اس امت کے نیک لوگوں کی دعاؤں کا فوری طور پر قبول ہونا ہے۔

جو شخص ان دلائل سے یا ان میں سے بعض سے جاہل و ناواقف ہو، وہ ”حلیة الأولیا“، ”رسالة القشیري“ اور ابن الجوزی کی ”صفة الصفوة“ وغیرہ کثیر تعداد میں کتب ہی کا مشاہدہ و مطالعہ کر لے، بلکہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی دعاؤں کا قبول ہونا ہی دیکھ لے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے اس بحث میں ذکر کر آئے ہیں۔

اسی طرح سلف رحمہ اللہ کی ایک بہت بڑی جماعت کے ساتھ یہ واقع ہوا کہ وہ اپنی دعاؤں میں یہ کہا کرتے

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٢٦)

تھے: ''اے اللہ! اگر تو نے مجھے بدبختوں کی کتاب میں درج کر دیا ہے تو مجھے وہاں سے منتقل کر کے خوش بخت لوگوں کے رجسٹر میں درج کر دے۔'' اس طرح کی مختلف عبارتوں کے ساتھ وہ دعا کیا کرتے تھے، ان میں سے صرف ایک ہم نے یہاں تحریر کی ہے۔

کتابِ عزیز، سنتِ متواترہ مذکورہ موقف بالکل ایسا رد کرتی ہے جو روزِ روشن کی طرح واضح ہے، ایک جماعت کا کہنا ہے کہ فیصلے دو قسم کے ہیں: ① مطلق ② مقید۔ چنانچہ مطلق فیصلے جب کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ ہوں تو وہ واقع ہوتے ہیں، ورنہ نہیں۔ یہ قول بھی اگرچہ پہلے قول کی طرح مردود ہے، مگر اس میں پہلے کی نسبت خرابی کم پائی جاتی ہے، اگرچہ یہ محض ایک رائے ہے جس کا دلیل ساتھ نہیں دیتی ہے۔ اس پر بحث تو بہت طویل ہے مگر ہم اسی قدر پر اکتفا کرتے ہیں۔ انتهٰى كلام الشوكاني رحمه الله.

قصہ مختصر اللہ عزوجل کی جناب میں دعا اہلِ اسلام کی عمدہ عبادات میں سے ایک عبادت ہے۔ اس دعا کا اس اعتقاد کے ساتھ انکار کرنا کہ دعا کرنے والے کے حق میں جو قضا وقدر سابق ہو چکی اور خامہ ازل جس پر چل چکا اس میں تغیر وتبدل ہونے کا نہیں ہے، ایک باطل قول ہے، جیسا کہ تحقیقات اور بحث اول کے جوابوں سے یہ ظاہر ہو چکا ہے۔ ہر وہ شخص جس کو دعا کی توفیق ملی وہ سعادت مند ہے اور دعا کا تارک بدبخت ہے۔ لہٰذا اکثر وہ لوگ جو خیر وشر کے پہنچنے میں تقدیر پر اعتماد کیے ہوئے ہیں، وہ دعا سے رکے ہوئے ہیں۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ وہ بہت سی بھلائیوں اور سعادتوں سے محروم رہ گئے ہیں اور انواع واقسام کے مصائب اور آفات میں گھرے ہوئے ہیں۔

رہے وہ لوگ جو جنابِ احدیت کے سامنے گریہ وزاری کے ساتھ دن رات دست بدعا ہیں اور ہر نفع کے حصول اور ہر ضرر کے دور کرنے کے لیے ان کے دل ہر لمحے اور ہر لحظے اس کی جناب میں رجوع کیے ہوئے ہیں، وہ لوگ غالباً بہت سارے آرام وراحت اور آسودگیوں سے بہرہ مند ہیں۔ جو لوگ یہ دعائیں اور خاص طور پر صحیح طرق کے ساتھ سنتِ مطہرہ میں ثابت شدہ دعائیں کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو ہر بلا سے محفوظ کیا اور ہر نعمت سے سرفراز کیا اور کرتا ہے۔

اے اللہ! ہم کو ان لوگوں میں داخل وشامل کر دے جو ہر تنگی اور فراخی میں تجھ سے دعا کرتے ہیں، وہ کسی بھی حالت میں اور کسی بھی وقت میں تیرے سوا کسی سے دعا نہیں کرتے، خیر و بھلائی تو صرف تیری ہی طرف سے اور نقصان بھی صرف تیری ہی طرف سے ممکن ہے۔ وبالله التوفيق.



146

إيقاظ الوسنان باجتماع الشرك مع الإيمان

(کیا ایمان اور شرک کا اکٹھا ہونا ممکن ہے؟)

سوال فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ ﴾ [یوسف: ۱۰۶]

''اور ان میں سے اکثر اللہ پر ایمان نہیں رکھتے، مگر اس حال میں کہ وہ شریک بنانے والے ہوتے ہیں۔''

میں مذکور لوگوں کو ایمان کے ساتھ متصف کرنا، درآنحالیکہ ان کا ایمان شرک کے ساتھ ملا ہوا ہو، کس طرح ہو سکتا ہے، جب کہ اس سے تو ایک ہی حالت میں دو نقیضوں کو جمع کرنا لازم آ رہا ہے جو باطل ہے؟!

جواب اس سوال کے جواب کی وضاحت اس چیز کی وضاحت پر موقوف ہے جس کا اہلِ تفاسیرِ معتبرہ نے اس آیت کی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور وہ بارہ وجوہ میں منحصر ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان کے ساتھ تیرھویں وجہ بھی شامل کی ہے۔ وہ وجوہ درج ذیل ہیں:

① اہلِ جاہلیت یہ اقرار کرتے تھے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان کا خالق اور ان کا رازق ہے، اس کے ساتھ ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ بتوں اور طاغوتوں کی عبادت کرتے تھے۔ ان کے اس اقرار، کہ اللہ تعالیٰ ان کا خالق و رازق ہے، پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ ایمان ہے، لیکن معنی اعم میں، یعنی یہ تصدیق ہے، لیکن معنی اخص میں نہیں، یعنی وہ مومنوں کا ایمان نہیں ہے۔ چنانچہ ان سے صادر ہونے والا یہ ایمان شرک کی حالت میں واقع ہونے والا ہے، لہٰذا وہ مشرک ہوتے ہوئے ایمان لائے۔ جمہور مفسرین اس وجہ کی طرف گئے ہیں، لیکن انھوں نے وہ چیز ذکر نہیں کی جس کا ہم نے یہاں ذکر کیا ہے، یعنی اس ایمان کو معنی اعم کے ساتھ ایمان ہونا ثابت کرنا۔ ایسا کرنا ضروری تھا، تاکہ یہ کلام درست ہو جائے اور اس پر مسمی ایمان صادق آ سکے۔

② آیت میں مذکور لوگوں سے مراد منافق ہیں، کیوں کہ وہ ایمان کا اظہار کرتے تھے اور شرک کو چھپاتے تھے، چنانچہ وہ ظاہر میں ایمان لاتے تھے اور باطن میں شرک کرنے والے تھے۔ یہ وجہ حسن بصری رحمہ اللہ سے مروی ہے۔

③ ان سے مراد اہلِ کتاب ہیں جو اپنی کتاب پر ایمان لاتے تھے اور کفر میں اس کتاب کے علاوہ اپنے علما کی تقلید

کرتے تھے اور کہتے تھے کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے اور عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔ چنانچہ وہ اس پر ایمان لاتے تھے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے انبیا پر نازل کیا، درآنحالیکہ وہ شرک کرتے تھے۔ اس وجہ میں یہ دلیل بھی پائی جاتی ہے کہ علما کی تقلید کرنا، یعنی ان کی آرا کو خصوصاً اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب کے برابر اور مقابلے میں لانا شرک ہے اور یہی حق ہے۔ چنانچہ اہلِ اسلام اس بیماری میں بھی مبتلا ہیں، إنا لله وإنا إليه راجعون.

④ اس سے مراد عربوں کا وہ ایمان و شرک ہے جو ان کے اس تلبیے میں پایا جاتا ہے: ''لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك''[1] ''میں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں ہے، سوائے ایک شریک کے وہ بھی تیرا ہی ہے۔'' پس وہ اس تلبیے میں اللہ پر ایمان لاتے تھے، لیکن اس میں شرک کی آمیزش کرتے تھے، اس قسم کی وجہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

⑤ اس آیت میں مذکور لوگوں سے اس امت کے ریاکار لوگ مراد ہیں، کیوں کہ ریاکاری وہ شرک ہے جس کی طرف رسول اللہ ﷺ نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے:

«اَلشِّرْكُ أَخْفَى فِيْ أُمَّتِيْ مِنْ دَبِيْبِ النَّمْلِ»[2]

''میری امت میں شرک چیونٹی کے رینگنے سے بھی زیادہ مخفی ہے۔''

چنانچہ ریاکار اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے درآنحالیکہ وہ ریاکاری کے شرک میں بھی مبتلا تھے۔

امام احمد رحمہ اللہ اپنی مسند میں محمود بن لبید سے مروی حدیث لائے ہیں:

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشِّرْكُ الْأَصْغَرُ» ''مجھے تمھارے متعلق شرکِ اصغر کا سب سے زیادہ اندیشہ ہے۔'' انھوں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! شرکِ اصغر سے کیا مراد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: «اَلرِّيَاءُ، يَقُوْلُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا جُزِيَ النَّاسُ بِأَعْمَالِهِمْ: اِذْهَبُوْا إِلَى الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تُرَاؤُوْنَ فِي الدُّنْيَا فَانْظُرُوْا هَلْ تَجِدُوْنَ عِنْدَهُمْ جَزَاءً» ''ریاکاری، قیامت کے دن جب لوگوں کو ان کے اعمال کی جزا دی جائے گی تو اللہ کہے گا: انھی کی طرف چلے جاؤ جن کو تم دنیا میں (اپنے اعمال کو) دکھایا کرتے تھے، دیکھو! کیا تم ان کے پاس جزا اور خیر و بھلائی پاتے ہو؟''[3]

⑥ اس آیت سے وہ شخص مراد ہے جس نے خوش حالی میں اپنے رب تعالیٰ کو بھلا دیا اور سختیوں کے وقت اسے یاد کرنے لگا۔ یہ موقف عطا رحمہ اللہ سے مروی ہے، لیکن اس وجہ میں یہ صادق نہیں آتا کہ وہ شرک کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ پر

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٨٥)

[2] مسند أحمد (٤٠٣/٤) المستدرك للحاكم (٣١٩/٢) المعجم الأوسط (١٠/٤) مسند أبي يعلىٰ (٦٠/١) صحيح الجامع (٣٧٣٠)

[3] مسند أحمد (٤٢٨/٥، ٤٢٩) السلسلة الصحيحة (٩٥١)

ایمان لایا، اِلا یہ کہ خوش حالی میں ذکر و دعا کے محض بھولنے کو مجازی طور پر شرک گردانا جائے۔ گویا کہ اس نے اس بھولنے اور دعا کے ترک کرنے کے ساتھ کسی اور معبود کی پرستش کی، لیکن یہ تاویل بعید ہے، کیوں کہ ان دو امروں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ذکر و دعا کی حالت میں ذکر کے ترک اور نسیان سے متصف نہ ہوگا، اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حال اپنے عامل کے لیے قید ہوتا ہے، اِلا یہ کہ کسی دوسری چیز کا اعتبار کیا جائے اور وہ یہ کہ وہ تجوز کے علاقاتِ مصححہ میں سے ایک ہے اور درج ذیل فرمانِ باری تعالیٰ اس پر دلالت کرتا ہے:

﴿ فَاِذَا رَكِبُوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ فَلَمَّا نَجّٰىهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَ ﴾

[العنكبوت: ٦٥]

”پھر جب وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو اللہ کو پکارتے ہیں، اس حال میں کہ اسی کے لیے عبادت کو خالص کرنے والے ہوتے ہیں، پھر جب وہ انھیں خشکی کی طرف نجات دے دیتا ہے تو اچانک وہ شریک بنا رہے ہوتے ہیں۔“

⑦ اس سے مراد وہ شخص ہے جو مشرکین میں سے مسلمان ہوا، چنانچہ وہ اپنے ایمان سے پہلے مشرک تھا۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے اس کو اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ اس کی تحقیق و وضاحت یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی ایمان لاتا ہے وہ اپنے ایمان سے پہلے مشرک تھا۔ اس وجہ پر کلام پچھلی وجہ پر کلام کی طرح ہے اور اس کا جواب بھی وہی جواب ہے۔

⑧ اس جگہ شرک سے مراد وہ خواطر و احوال ہیں جو ایمان کی حالت میں عارض ہوتے ہیں۔ یہ موقف واسطی کا ہے، جیسا کہ بقاعی نے اس سے یہ بیان کیا ہے،[1] لیکن یہ خواطر و احوال اگر اس جنس سے ہوں جس پر شرکِ اکبر یا شرکِ اصغر صادق آتا ہے تو درست ہے اور اگر اس معنی سے خارج ہے تو یہ فاسد ہے۔

⑨ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو خلق میں اللہ تعالیٰ کی مشابہت اختیار کرتے ہیں، تفسیر کشاف[2] میں یہ موقف عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا ہے۔ وضاحت اس کی یہ ہے کہ بلاشبہہ وہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے، درآنحالیکہ وہ اس کے ساتھ ایسی مشابہت اختیار کرتے تھے جو شرک تھی یا شرک کی طرف مائل۔

⑩ اس سے مراد فرقہ قدریہ کا یہ قول ہے کہ وہ بندے کے لیے قدرت کا اثبات کرتے ہیں۔ اس موقف کو نسفی نے ”مدارک التنزیل“[3] میں بیان کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے۔ اس حال میں کہ وہ اس چیز کا اس کے غیر کے لیے اثبات کرتے ہیں جو اس کے ساتھ خاص ہے اور یہ شرک ہے یا شرک کے قائم مقام۔

---

[1] نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (١٠/٢٣٨-٢٣٩)

[2] تفسير الكشاف (٣/٣٢٧-٣٢٨)

[3] مدارك التنزيل (٢/١٣٧-١٣٨)

⑪ وہ جو محی الدین بن عربی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ یقیناً اکثر لوگ غیر اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کو اس معبود کے ساتھ شریک کر لیتے ہیں جس معبود پر وہ ایمان لاتے ہیں تو اس طرح ان میں سے اکثر اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں لاتے مگر اس حال میں کہ وہ اس کے ساتھ شرک کرنے والے ہوتے ہیں، لیکن نظمِ قرآنی کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور اس کے غیر کو اس کا شریک بنا کر شرک کرنا ہے نہ کہ اس کو اس کے غیر کے ساتھ شریک بنا کر شرک کرنا۔ ان دونوں معنوں میں فرق ہے۔

⑫ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر[1] میں یہ ذکر کیا ہے کہ یہاں ایک مخفی شرک ہے کہ بہت سے لوگ اس کے بارے میں شعور نہیں رکھتے، جب کہ وہ اس کے مرتکب ہوتے ہیں، جیسا کہ حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ ایک بیمار کی بیمار پرسی کے لیے اس کے پاس گئے تو انھوں نے مریض کے بازو پر ایک تسمہ بندھا ہوا دیکھا تو انھوں نے اسے کاٹ کر اتار پھینکا اور پھر پڑھا:

﴿ وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]

''اور ان میں سے اکثر اللہ پر ایمان نہیں رکھتے، مگر اس حال میں کہ وہ شریک بنانے والے ہوتے ہیں۔''

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی حدیث ہے:

((مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللّٰهِ فَقَدْ أَشْرَكَ)) (رواه الترمذي وحسنه)[2]

''جس شخص نے غیر اللہ کی قسم کھائی تو یقیناً اس نے شرک کیا۔''

امام احمد اور ابوداود رحمہما اللہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّ الرُّقٰى وَالتَّمَائِمَ وَالتِّوَلَةَ شِرْكٌ))[3]

''بلاشبہ دم جھاڑ پھونک، گنڈے، منکے اور جادو کی چیزیں یا تحریریں شرک ہیں۔''

مسند احمد اور ابوداود کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

((اَلطِّيَرَةُ شِرْكٌ))[4] ''بدشگونی شرک ہے۔''

ہم میں سے ہر ایک کو کوئی نہ کوئی وہم ہو ہی جاتا ہے، مگر اللہ عزوجل اسے توکل کی برکت سے زائل کر دیتا ہے۔

---

① تفسير ابن كثير (٤١٨/٤)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٥١)، سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٣٥)، السلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٠٤٢)

③ مسند أحمد (٣٨١/١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٨٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٥٣٠)

④ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٩١٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٥٣٨) مسند أحمد (٣٨٩/١_٤٩٠)

امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں عیسیٰ بن عبدالرحمان سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عکیم کے پاس گیا جب کہ وہ بیمار تھے۔ کسی نے ان کو مشورہ دیا: کاش! آپ کوئی چیز (تعویذ وغیرہ) لٹکا لیں تو انھوں نے جواب دیا: میں یہ لٹکا لوں جب کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ تَعَلَّقَ شَيْئاً وُكِلَ إِلَيْهِ» (رواه النسائي عن أبي هريرة) ①

''جس نے کوئی چیز لٹکائی تو اس کو اس کے سپرد کر دیا جائے گا۔''

مسند احمد میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«مَنْ عَلَّقَ تَمِيمَةً فَقَدْ أَشْرَكَ» ② ''جس شخص نے گنڈہ منکا لٹکایا تو یقیناً اس نے شرک کیا۔''

صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

«أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ» ③

''شریک بنائے جانے والوں میں سب سے زیادہ میں شراکت سے مستغنی ہوں، جس شخص نے بھی کوئی عمل کیا اور اس میں میرے ساتھ کسی اور کو شریک کیا تو میں اسے اس کے شرک کے ساتھ اکیلا چھوڑ دیتا ہوں۔''

امام احمد وغیرہ نے بھی اس کے غیر کی حدیث سے اسے روایت کیا ہے۔ مسند احمد میں ان الفاظ میں بھی روایت مروی ہے:

«مَنْ رَدَّتْهُ الطِّيَرَةُ مِنْ حَاجَةٍ فَقَدْ أَشْرَكَ» قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللهِ! مَا كَفَّارَةُ ذٰلِكَ؟ قَالَ: «أَنْ يَّقُوْلَ أَحَدُهُمْ: اَللّٰهُمَّ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُكَ وَلَا طَيْرَ إِلَّا طَيْرُكَ وَلَا إِلٰهَ غَيْرُكَ» ④

''جس شخص کو بدشگونی کسی کام سے روک دے تو اس نے یقیناً شرک کیا۔'' انھوں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! اس کا کفارہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ یہ کہے: اے اللہ! تیری بھلائی کے سوا کوئی بھلائی نہیں اور تیرے پرند کے سوا کوئی پرند نہیں اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو یوں بیان کیا ہے:

«خَطَبَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ! اتَّقُوْا هٰذَا الشِّرْكَ فَإِنَّهُ أَخْفَى مِنْ دَبِيْبِ النَّمْلِ ثُمَّ قَالُوْا: كَيْفَ نَجْتَنِبُهُ وَهُوَ أَخْفَى مِنْ دَبِيْبِ النَّمْلِ؟ قَالَ: قُوْلُوْا: اَللّٰهُمَّ إِنَّا

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٨٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٠٧٩)

② مسند أحمد (١٥٦/٤)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٩٨٥)

④ مسند أحمد (٢٢٠/٢) صحيح الجامع (٦٢٦٤) السلسلة الصحيحة (١٠٦٥)

نَعُوْذُ بِكَ أَنْ نُشْرِكَ بِكَ شَيْئاً نَعْلَمُهُ وَنَسْتَغْفِرُكَ لِمَا لَا نَعْلَمُهُ»[1]

''رسول اللہ ﷺ نے ایک دن ہم کو خطاب کرتے ہوئے یوں فرمایا: اے لوگو! اس شرک سے بچ جاؤ، بلاشبہہ وہ چیونٹی کے رینگنے سے بھی زیادہ مخفی ہے۔ پھر انھوں نے عرض کی: (اے اللہ کے رسول!) ہم اس سے کس طرح بچ سکتے ہیں، جب کہ وہ چیونٹی کے رینگنے سے بھی زیادہ مخفی ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کہو! اے اللہ! ہم تیری پناہ میں آتے ہیں کہ تیرے ساتھ کسی ایسی چیز کو شریک کریں جس کو ہم جانتے ہیں اور ہم تجھ سے اس کی بخشش مانگتے ہیں، جسے ہم نہیں جانتے۔''

اس کے علاوہ بھی اس طرح کی کئی ایک روایات مروی ہیں۔

یہ تھیں وہ بارہ وجوہ جو کتبِ تفسیر میں ذکر ہوئی ہیں، جب ان وجوہ کو اس طریقے سے سمجھ لیا گیا جس کے مطابق ہم نے بیان کیا ہے تو پھر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ یہ اقوال اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ یہ سببِ نزول میں اختلاف ہے۔ جہاں تک نظمِ قرآنی کا تعلق ہے تو اس کو ہر اس چیز پر محمول کرنا درست ہے جس پر باوجود مسمیٰ شرک کے مسمیٰ ایمان صادق آئے اور اعتبار تو مفہوم (عموم) لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا، جیسا کہ اپنی جگہوں پر یہ ثابت شدہ ہے۔ چنانچہ اہلِ شرک کے بارے میں کہا جا سکتا ہے، مثلاً: ان میں سے اکثر یہ ایمان لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق و رازق ہے مگر وہ شرک بھی کرتے ہیں کہ وہ بتوں کی پوجا کرتے ہیں۔

جو شرکِ خفی میں سے کسی شرک میں مبتلا ہو، اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اللہ پر ایمان لاتا ہے اور وہ اس کے ساتھ ساتھ اس شرکِ خفی کا ارتکاب کرنے کی بنا پر مشرک بھی ہے۔ اسی طرح ان تمام وجوہ کے بارے میں، جن کی ہم نے صراحت و وضاحت کی ہے، یہ کہا جا سکتا ہے اور یہ ایک مستقل وجہ کہلائے جانے کے لائق ہے۔ میرے خیال کے مطابق یہ وجہ گذشتہ تمام وجوہ سے بہتر اور راجح ہے، اگرچہ اس وجہ کو ہمارے شیخ شوکانی رحمہ اللہ کے سوا مفسرین میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا ہے اور یہی وہ تیرھویں وجہ ہے جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا تھا۔

چنانچہ سائل کا یہ سوال کہ آیت میں مذکور لوگوں کو شرک کی ملاوٹ کی حالت میں ایمان سے متصف کرنا مشکل ہے، اپنے موقع پر واقع ہونے والا اشکال اور اپنی جگہ اترنے والا سوال ہے جس کا جواب ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، مثلاً: یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہلِ جاہلیت کا شرک سے ملا ہوا ایمان محض اس بات کا اقرار تھا کہ اللہ ہی خالق و رازق ہے اور ان کا یہ اقرار اس شرک کی نفی نہیں کرتا جس پر وہ چلے ہوئے تھے۔ اسی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہلِ اسلام میں سے جو شخص شرکِ خفی اور شرکِ اصغر میں مبتلا ہو کر شرک کا مرتکب ہوتا ہے وہ شرک ان کی طرف سے ایمان کے وجود

[1] مسند أحمد (٤٠٣/٤) المعجم الأوسط (١٠/٤) مصنف ابن أبي شيبة (٧٠/٦) صحيح الترغيب والترهيب (٩/١)

کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ شرکِ اصغر کا مرتکب مسمی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا کفارہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اس کی پناہ پکڑے کہ وہ اس کے ساتھ شرک کرے اور بد فالی ونحوست کے بارے میں یہ کہے:

((اَللّٰھُمَّ لَا طَیْرَ إِلَّا طَیْرُکَ وَلَا إِلٰهَ غَیْرُکَ))

''اے اللہ! تیرے پرند کے سوا کوئی پرند نہیں اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔''

اس بیان کے ساتھ یہ درست ہوا کہ بعض مومنوں میں ایمان حقیقی اور شرکِ خفی جمع ہو گیا، اور معنی اعم کے ساتھ ایمان اور شرک حقیقی اہلِ جاہلیت میں جمع ہو گیا۔ اسی طرح اہلِ کتاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان میں اللہ تعالیٰ کے اپنے انبیا پر نازل کردہ پر ایمان لانا اور مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے بیٹے بنا کر شرک کرنا جمع ہے۔ اسی طرح باقی وجوہ کے بارے میں کہا جا سکتا ہے۔ یہ تھا خلاصہ اس کلام کا جو کلام علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے "الفتح الرباني" میں ذکر کیا ہے۔[1]

شرک کے رد میں بہت سی تفصیلی تالیفات موجود و میسر ہیں، جیسے: "رد الإشراك" اور اس کا ترجمہ، جس کا نام ہے: "تقوية الإيمان"، کتاب "الدر النضيد في إثبات التوحيد"، "تجريد التوحيد المفيد"، "قوت القلوب في توحيد علام الغيوب"، "كتاب التوحيد" اور اس کی شرح۔ چنانچہ ان کتابوں سے اقسامِ شرک کا صحیح فہم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اکبر ہو یا اصغر شرک کی تمام اقسام سے گریز و پرہیز کرنا چاہیے، تاکہ کامل ایمان پر دسترس حاصل ہو سکے۔ وباللّٰه التوفيق



[1] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (۱۲/۶۲۲۵۔۶۲۳۱)

147

رفع الالتباس عن أثر ابن عباس

(زمین کے مختلف طبقات میں نوعِ انسانی اور بعثتِ انبیاء کی حقیقت)

سوال ایک شخص کہتا ہے کہ زمین کے سات طبقے ہیں، ان سات طبقوں میں سے ہر ایک طبقے میں نوعِ انسان اور ان کے انبیا ہیں۔ پہلے طبقے کے انبیائے کرام علیہم السلام کی طرح آدم علیہ السلام سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک موجود ہیں اور جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم اوپر والے طبقے کے پیغمبروں کے خاتم ہیں، اسی طرح چھے خاتم الانبیاء زمین کے دوسرے طبقات میں موجود ہیں، اور اس کی دلیل وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول سے لیتا ہے جو انھوں نے آیتِ کریمہ: ﴿ اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ۱۲]

''اللہ وہ ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور زمین سے بھی ان کی مانند۔''

کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ہے:

''في كل أرض آدم كآدمكم و نوح كنوحكم و إبراهيم كإبراهيمكم وعيسٰى كعيساكم ونبي كنبيكم''[1]

''ہر زمین میں تمھارے آدم کی طرح ایک آدم ہے، تمھارے نوح کی طرح ایک نوح ہے، تمھارے ابراہیم کی طرح ایک ابراہیم ہے، تمھارے عیسیٰ کی طرح ایک عیسیٰ ہے اور تمھارے نبی کی طرح ایک نبی ہے۔''

نیز وہ تفسیر جلالین کی اس عبارت سے دلیل پکڑتا ہے جو آیتِ کریمہ:

﴿ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ۱۲] ''ان کے درمیان حکم نازل ہوتا ہے۔''

کے ذیل میں امر کی تفسیر وحی کے ذریعے کر کے لکھی ہوئی ہے اور وہ عبارت درج ذیل ہے:

''ينزل به جبريل من السماء السابعة إلى الأرض السابعة''[2] انتھٰی.

''جبریل علیہ السلام ساتویں آسمان سے ساتویں زمین تک وحی لے کر اترتے ہیں۔''

---

[1] الأسماء والصفات للبيهقي (۲/۳۷۰)

[2] تفسير الجلالين (۱/۸۵۰)

اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اصولِ فقہ کے قاعدے: ''خبرِ آحاد سے آیت کی تخصیص جائز ہے۔'' چنانچہ یہ روایت آیتِ کریمہ:

﴿ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]

''اور لیکن وہ اللہ کا رسول اور تمام نبیوں کو ختم کرنے والا ہے۔''

کی تخصیص کرنے والی ہے یا نہیں، یہاں بیان فرمائیں کہ یہ مسئلہ کس طرح ہے؟

جواب زمین کا آسمانوں کی طرح سات طبقے ہونا آیتِ مذکورہ بالا سے بلاشبہہ ثابت ہے، یہ مکمل آیت کتابِ عزیز قرآن مجید کے اٹھائیسویں پارے کی سورت طلاق کے آخر میں اس طرح ہے:

﴿ اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ۭ يَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ڏ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [الطلاق: ١٢]

''اللہ وہ ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور زمین سے بھی ان کی مانند۔ ان کے درمیان حکم نازل ہوتا ہے، تاکہ تم جان لو کہ بے شک اللہ ہر چیز پر خوب قدرت رکھنے والا ہے اور یہ کہ بے شک اللہ نے یقیناً ہر چیز کو علم سے گھیر رکھا ہے۔''

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی حدیث جو صحیح بخاری میں ہے:

((مَنْ ظَلَمَ قِيْدَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ طُوِّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِيْنَ)) [1]

''جو شخص کسی کی زمین سے بالشت بھر ظلم کے ذریعے لے گا تو ساتوں زمینوں کو اس کے گلے میں طوق بنا کر ڈال دیا جائے گا۔''

سالم سے مروی وہ حدیث جو وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ أَخَذَ شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ خُسِفَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلٰى سَبْعِ أَرْضِيْنَ)) [2]

''جو شخص زمین کے کسی حصے پر ناحق قبضہ کر لے تو قیامت کے دن اس کو ساتوں زمینوں تک دھنسایا جائے گا۔''

یہ دو حدیثیں بھی زمین کے سات طبقے ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تفسیر "فتح القدیر" میں آیتِ مذکورہ بالا کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے: اس آیت میں اس بات کی صراحت ہے کہ آسمان سات ہیں، رہی زمین تو اس کی تعداد میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ﴾

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٢١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦١٢)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٢٢)

بعض نے کہا ہے کہ تعداد میں آسمان کی مانند ہونا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ زمین کی موٹائی کا آسمان کی مثل ہونا مراد ہے، جب کہ صحیح یہ ہے کہ زمینیں بھی آسمان کی طرح سات ہیں اور یہ بات صحیح حدیث سے ثابت ہو چکی ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ نے کہا ہے: حق یہ ہے کہ عددِ مخصوص کا ذکر کرنا زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ انتہٰی

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حکما نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ زمینیں سات سے زیادہ ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سات کے عدد کے سوا کچھ ثابت نہیں ہے، لہٰذا ہم اس پر اکتفا کرتے ہیں اور تب تک اضافے کو نہیں مانتے جب تک شرع میں اس اضافے کا ذکر نہیں آتا۔ انتہٰی كلام الشوكاني رحمہ اللہ.[1]

جمہور علما کا یہی مذہب ہے۔

ضحاک اور بعض متکلمین نے کہا ہے: یہ سات طبقات آپس میں ملے ہوئے ہیں، ان کے درمیان فاصلہ نہیں ہے اور ساتوں زمینیں ایک دوسری کی ہمسائیگی میں ہیں۔ بعض نے سات زمینوں کی تاویل ہفت اقلیم (سات ولایتوں) اور سات سیاروں وغیرہ سے کی ہے، چنانچہ فتح الباري میں ابن تین سے نقل کیا گیا ہے اور قسطلانی و کمالین میں اس کو بیان کیا گیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ ساتوں طبقے جدا جدا ہیں اور ہر زمین میں اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین اور آسمان میں ہے۔ چنانچہ مسند احمد، ترمذی، اور نسائی وغیرہ میں مروی احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں اور مذکورہ بالا تاویلات کا قول کتاب و سنت سے مردود ہے، جیسا کہ ابن التین اور قرطبی وغیرہ ائمہ نے کہا ہے۔

مگر مذکورہ بالا آیتِ کریمہ اور ان احادیث سے، جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زمین کے طبقات میں سے ہر طبقے میں نوعِ بشر اور ان کے انبیا موجود ہیں، بلکہ کتابِ عزیز قرآنِ مجید اور سنتِ مطہرہ میں، جو اثبات و نفی، عقیدہ و عمل وغیرہ کے قبول و رد کی بنیاد ہیں، انھی میں آدم علیہ السلام کی پیدایش، جن کی ہم اولاد ہیں، ان کے بہشت میں داخل کرنے، زمین پر اتارے جانے اور فرشتوں کا ان سے سجدہ کروانے کا واقعہ موجود ہے، دوسرے آدموں، ان کی ذریت، باقی طبقاتِ ارض کے انبیا اور ان کی امتوں کے حالات و واقعات مذکور نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ دوسرے نوعِ انسان، ان کے آدموں اور ان کے خواتم النبیین کی بو تک کتاب و سنت کی دلالۃ النص تو درکنار، بلکہ اشارۃ النص سے بھی نہیں پائی جاتی۔ حدیث کی تمام کتب، صحاح، سنن، معاجم اور مسانید وغیرہ ان عالموں اور آدموں کے بیان سے خالی ہیں، کوئی ضعیف حدیث، بلکہ موضوع روایت بھی اس باب میں اس تفصیل سے جو سوال میں گزری ہے، اسلام کی معتبر کتب میں نہیں پائی جاتی، مرفوع حدیث کا تو ذکر ہی کیا ہے۔

اگرچہ آیتِ کریمہ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ ﴾ [المدثر: ٣١]

''اور تیرے رب کے لشکروں کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔''

[1] فتح القدير (٥/٢٤٧)

کے منطوق و مضمون کے ساتھ مخلوقاتِ موجودہ محسوسہ میں عالم کا حصر نہیں کر سکتے، بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ واجب الاطاعت درج ذیل فرمان کے بموجب:

﴿ اَوَ لَيْسَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلٰى وَهُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ ﴾ [یٰس: ٨١]

''اور کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے اور پیدا کر دے؟ کیوں نہیں اور وہی سب کچھ پیدا کرنے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔''

اور بحکم:

﴿ وَاِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ اَمْثَالَهُمْ تَبْدِيْلًا ﴾ [الدهر: ٢٨]

''اور ہم جب چاہیں گے بدل کر ان جیسے اور لوگ لے آئیں گے، بدل کر لانا۔''

اس عالم جیسے سیکڑوں عالم، بلکہ کل ممکنات کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔

تفسیر جلالین کے حاشیہ ''جمل'' میں فرمانِ باری تعالیٰ:

﴿ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ [الطلاق: ١٢]

''تا کہ تم جان لو کہ بے شک اللہ ہر چیز پر خوب قدرت رکھنے والا ہے۔''

جو آیتِ مذکورہ ہی کا ایک جزو اور ٹکڑا ہے، کے ذیل میں لکھا ہوا ہے: اللہ تعالیٰ کامل قدرت والا قدیر ہے، چنانچہ وہ اس جہان جیسا اور جہان اور اس سے بھی بے انتہا عجیب و غریب جہان پیدا کر سکتا ہے۔ اس کی دلیل اس جہان کا پیدا کرنا ہے، کیوں کہ جو ذات ایک ذرے کو عدم سے پیدا کرنے پر قادر ہے وہ اس پر بھی قادر ہے کہ اس سے ادنیٰ، اس جیسی اور اس سے اعلیٰ بے انتہا چیزیں پیدا کر لے، کیوں کہ پیدا کرنے میں تھوڑے اور بہت، بڑے اور چھوٹے میں فرق نہیں ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ مَا تَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ ﴾ [الملك: ٣]

''رحمان کے پیدا کیے ہوئے میں تو کوئی کمی بیشی نہیں دیکھے گا۔'' انتھیٰ

مگر قدرت کے عام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خارج میں بالفعل واقع ہوں، کیوں کہ ماتریدیہ کے نزدیک قدرت اور تکوین دو متغایر صفتیں ہیں۔ قدرت کا اثر یہ ہے کہ مقدور کا قادر سے بالنظر الی ذاتہ صادر ہونا ممکن ہے، یہ ضروری نہیں کہ مقدور بالفعل واقع بھی ہو، جب کہ تکوین کا اثر مکون کا بالفعل واقع اور موجود ہونا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ زمین کے باقی چھے طبقات میں اس جہان کے مثل دیگر جہانوں کے خارج میں موجود ہونے کی اللہ تعالیٰ نے ہمیں خبر نہیں دی۔ جس چیز پر کلامِ الٰہی اور خاتم الانبیاء ﷺ کی سنت ناطق نہیں تو ایک مسلم مومن کے اس کو اپنی

طرف سے ثابت کرنے کا کیا مطلب؟! جو اس کے مخالف دلائل رکھتا ہو وہ ان کو بیان کرے ودونہ خرط القتاد.

اجماع و قیاس کا، جو اکثر اہلِ علم کے نزدیک اصولِ اربعہ میں سے ہیں، اس مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ یہ مسئلہ "باب بدء الخلق" سے ہے، اجتہاد و قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ قیاس وتخمین، بلکہ خود اجماع و اجتہاد اس طرح کے مسائل میں کسی حکم کا اثبات نہیں کر سکتے، کیوں کہ ان کے لیے بھی کتاب و سنت سے کوئی سہارا درکار ہے، بلکہ اس کے فرمان: ﴿ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ١٢] کے علاوہ قرآن مجید میں اس کے اس جیسے فرمان: ﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ﴾ میں سماوات کو جمع اور ارض کو مفرد لانا ساتوں زمینوں میں دوسرے عالموں، آدموں اور خواتیم کے نہ ہونے کا پتا چلتا ہے، لہٰذا اس مسئلے کا ثبوت ادلہ اربعہ شرعیہ میں سے کسی دلیل سے نہیں ہوسکتا۔

رہی سوال میں مذکور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت:

اول: تو یہ حدیث نہیں ہے، بلکہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر، یعنی ان کا قول ہے نہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان۔ ہم جس مسئلے پر محوِ گفتگو ہیں اس میں پیغمبرِ معصوم اور مخبرِ صادق صلی اللہ علیہ وسلم کا قولِ محکم حجت بن سکتا ہے نہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والے لوگوں کے اقوال، خصوصاً جب کتاب و سنت کی نصِ صحیح پر اس کا اعتماد نہ ہو۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی تالیفات میں ہزار مرتبہ یہ تحریر کیا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موقوف روایات حجت نہیں ہیں۔ ان کی تحریر "إرشاد الفحول" وغیرہ میں بھی اس موقف کو ترجیح دی گئی ہے۔ راقم الحروف نے بھی اپنی تالیفات، جیسے: "حصول المامول و منهج الوصول" وغیرہ میں اس مسئلے کو پوری وضاحت سے درج کیا ہے اور یہی حق بھی ہے۔ جو حق کا متلاشی ہے وہ ان کی طرف رجوع کرے۔

دوم: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اس تفسیر میں منفرد ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد والوں میں سے اس قول میں کوئی بھی ان کا موافق نہیں اور حکمِ شرعی کی بنا کبھی منفرد روایت اور قولِ شاذ پر نہیں ہوتی۔

سوم: قرآن مجید کی جو تفسیر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، اکثر کی سند ان کی بارگاہِ بلند تک متصل اور مسلسل نہیں پہنچتی۔ اکثر وہ ان کی طرف صرف منسوب ہے اور حقیقت میں یہ کسی اور کی تفسیر ہے، لہٰذا محقق اہلِ تفسیر اس پر پورا اعتماد نہیں کرتے اور دوسرے ائمہ فن کی شہادت کے بغیر اسے قبول نہیں کرتے۔ ہاں! جو تفسیر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح بخاری وغیرہ میں صحیح اسانید کے ساتھ ثابت ہو جائے وہ بہر حال مقبول ہے۔ زیرِ بحث اثر کا ان کتبِ صحاح و سنن میں کوئی نام ونشان نہیں ہے۔

چہارم: اس اثر کا متن مضطرب ہے۔ جو متن سوال میں مذکور ہے وہ امام حاکم رحمہ اللہ کے نزدیک ان الفاظ میں مروی ہے۔ عبد بن حمید اور ابن المنذر کے ہاں اس کے الفاظ یہ ہیں: "ما يومنك إن أخبرك بها فتكفر" "تجھے کس چیز نے بے خوف کر دیا کہ اگر میں تجھے اس کی (تفسیر کی) خبر دوں تو تو انکار کر دے۔" ابن خزیمہ رحمہ اللہ

کے نزدیک وہ ان الفاظ میں مروی ہے: "لو حدثتکم بتفسیرها لکفرتم وکفرکم تکذیبکم بها" "اگر میں تم کو اس کی تفسیر بیان کروں تو تم اس کے منکر ہو جاؤ اور تمھارا انکار اس کی تکذیب کرنا اور اسے نہ ماننا ہے۔" چنانچہ اضطرابِ روایت بھی اکثر اہلِ علم کے نزدیک جرح کا سبب ہے۔

پنجم: اس اثر کے راویوں میں سے، بجز امام حاکم کے اپنی مستدرک میں، کسی نے اس کو صحیح نہیں کہا۔ جب کہ امام حاکم کی تصحیح فن کے دوسرے ائمہ کی شہادت کے بغیر علمائے حدیث کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ "بستان المحدثین" میں کہا گیا ہے: بہت سی وہ احادیث جن پر امام حاکم رحمہ اللہ نے مستدرک میں ان کی صحت کا حکم لگایا اور ان کو بخاری و مسلم کی احادیث کی مانند سمجھا، بڑے بڑے علما نے اس کو خطا کی طرف منسوب کیا اور اس کا انکار کیا۔ لہٰذا امام ذہبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ امام حاکم رحمہ اللہ کی تصحیح پر مغرور ہو، جب تک وہ میرے تعقبات اور تلحیقات نہ دیکھ لے۔ انتہیٰ

جب امام حاکم رحمہ اللہ کی مرفوع روایات کی یہ حالت ہے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کا تو ذکر ہی کیا۔ امام سیوطی رحمہ اللہ نے "تدریب الراوي" میں اس اثر کے بارے میں خاص طور پر کہا ہے: میں امام حاکم رحمہ اللہ کے اس اثر کو صحیح کہنے پر بہت تعجب کرتا رہا، یہاں تک کہ میں نے امام بیہقی رحمہ اللہ کو دیکھا کہ انھوں نے بھی اس کے حق میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، لیکن نہایت شاذ ہے۔ انتہیٰ

امام بیہقی رحمہ اللہ نے غالباً امام حاکم رحمہ اللہ کے اعتماد پر اس کو صحیح کہہ دیا ہو گا، جب کہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں شذوذ کی علت کو اس میں ثابت کر دیا اور کہا کہ مجھے اس روایت میں ابو الضحیٰ کی متابعت کرنے والا کوئی نہیں ملا۔ انتہیٰ

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی اپنی تفسیر میں اسی کے مثل ذکر کیا ہے، بہر حال شذوذ اور عدمِ متابعت کی وجہ سے اس اثر کی قوت کمزور ہو گئی اور بطورِ احتجاج کے یہ اثر نا قابلِ حجت رہا۔

ششم: محقق اہلِ تفسیر اور اہلِ حدیث کے نزدیک یہ اثر اسرائیلیات سے ماخوذ ہے، جیسا کہ ابن کثیر وغیرہ نے کہا ہے، جب کہ اسرائیلی روایت قابلِ تصدیق اور قابلِ قبول نہیں ہے اور اس پر اس طرح کے احکام کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

ہفتم: بہت ہی کم مفسرین نے اس اثر کو آیتِ کریمہ کی تفسیر میں نقل کیا ہے، اکثر مفسرین نے اس کی پروا نہیں کی اور یہ دلیل اس اثر کے غیر معتبر اور غیر مقبول ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ جن چند مفسرین نے اس کو ذکر کیا ہے، تو انھوں نے بھی اس سے اُوادم (آدم کی جمع) اور خواتم (خاتم کی جمع) کے وجود پر دلیل نہیں لی، بلکہ وہ اسے صرف زمین کے سات طبقے ہونے کی تائید میں لائے ہیں۔ لہٰذا مطلوب ثابت نہ ہوا اور جو ثابت ہے وہ مطلوب نہیں ہے۔

ہشتم: بالفرض اس اثر کو صحیح بھی مان لیں، پھر بھی یہ مجمل اور غیر مبین ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ زمین کے ان چھے طبقوں کے اُوادم اور خواتم زمانہ ابو البشر علیہ السلام اور زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پیشتر تھے یا ان کے زمانے میں یا

ان کے زمانے کے بعد ہوں گے۔ چنانچہ مجمل روایت بغیر بیان کے محلِ قبول اور با اعتماد نہیں ہے۔

نہم: مذکورہ بالا اثر کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد بھی اہلِ علم نے اس کی تاویل کی ہے۔ امام قسطلانی رحمہ اللہ ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں امام بیہقی رحمہ اللہ کا قول نقل کرنے کے بعد خامہ فرسائی کرتے ہیں: اس میں یہ بحث ہے کہ اسناد کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ اس فن کے ماہرین کے ہاں معروف ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سند صحیح ہوتی ہے اور متن میں شذوذ ہوتا ہے یا کوئی علت ایسی ہوتی ہے جو اس کی صحت میں قادح و حارج ہوتی ہے اور ایسے مسائل ضعیف احادیث سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ اگر اس کی نقل صحیح ہو تو یہ اس پر محمول ہوگا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کو اسرائیلیات سے اخذ کیا ہے۔

اگر اس کے ثبوت کو مان لیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کا یہ معنی ہو کہ وہاں جن لوگوں کی اقتدا کی جاتی ہے وہ ان ناموں سے موسوم ہیں اور وہ رسولوں کے پیغام پہنچانے والے ہیں جو جنوں کو اللہ تعالیٰ کے نبیوں کی طرف سے تبلیغ کرتے ہیں اور ہر ایک کو اس نبی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کی طرف سے وہ تبلیغ کرتے ہیں۔ انتهى كلام القسطلاني.

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس اثر، یعنی اس کے متن کے صحیح ہونے میں، بلکہ اس کی سند کے صحیح ہونے میں بھی کلام ہے تو اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوا۔ ایسے مسائل کو ثابت کرنے کے لیے روشن دلیل اور جلی نص درکار ہے۔ ایسی جگہ مظنونات اور محتملات سے کام نہیں چلتا۔ لہٰذا حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس اثر کو امام ابن جریر کی طرف منسوب کرنے کے بعد کہا ہے: یہ اور اس کے امثال جب اس کی سند حضرتِ معصوم (صلی اللہ علیہ وسلم) تک صحیح طور پر نہ پہنچے تو انھیں قائل پر رد کر دیا جاتا ہے۔

دہم: روایت کی صحت میں شرط یہ ہے کہ اس کا راوی ضابط ہو۔ عطا بن سائب جس اثر کو ابو الضحی سے اور وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتا ہے، امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم کے خطبے میں اس کو اہلِ اختلاط سے شمار کیا ہے۔ غرض کہ اس اثر میں شذوذ، عدمِ متابعت اور راوی کا اختلاط جیسے جرح کے اسباب کثرت سے موجود ہیں۔ چنانچہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ ایک ضعیف اثر ہے جس کو فحول علما نے قبول نہیں کیا ہے۔ لہٰذا اس طرح کے بے اثر، اثر پر کسی حکم کی بنا نہیں ہو سکتی۔

جہاں تک جلالین میں سیوطی رحمہ اللہ کے اس قول کا تعلق ہے: "ينزل جبريل من السماء إلىٰ الأرض السابعة" "جبریل علیہ السلام وحی کو لے کر ساتویں آسمان سے ساتویں زمین تک اترتے ہیں۔" جس کے ظاہر سے اثرِ مذکور کی طرف کچھ اشارہ نکلتا ہے تو شیخ سلیمان جمل نے جلالین کے حاشیے میں قولِ مذکور کے ذیل میں لکھا ہے: ملا علی قاری

نے کہا: ہم نے مفسرین میں سے اور کسی کا یہ قول نہیں پایا، جس نے ''امر'' کی تفسیر وحی سے کی ہو۔ اس نے زیادہ سے زیادہ ''بینھن'' کی تفسیر میں کہا: اس اوپر والی زمین کے درمیان جو پہلی ہے اور ساتویں آسمان کے درمیان جو سب سے اوپر ہے۔ ملا علی قاری کا یہ توقف اس پر مبنی ہے کہ وحی سے مراد تکلیف بالاحکام کی وحی ہے اور اس کا یہی معنی لینا کوئی ضروری نہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ وحی سے ''وحي تصرف في الكائنات'' مراد لیں۔ خطیب اور اکثر کی عبارت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ''امر'' سے مراد قضا و قدر ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر ''بینھن'' سے اقصیٰ زمین کے درمیان جو سب سے نیچے ہے اور ساتویں آسمان کے درمیان جو سب سے اوپر ہے، مراد ہے۔ چنانچہ ان میں اللہ تعالیٰ کا امر اور قضا جاری ہے اور اس کا حکم ان کے درمیان نافذ ہے۔ انتھٰی

اسی طرح قتادہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس کی زمینوں میں سے ہر زمین میں اور اس کے آسمانوں میں سے ہر آسمان میں اس کی مخلوقات میں سے ایک نوع کی مخلوق ہے، اس کے امر سے ایک امر ہے اور اس کی قضا میں سے ایک قضا ہے۔

امام بغوی رحمہ اللہ کی تفسیر میں ہے: امر سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ ان کے درمیان عجیب تدبیرات کو ایجاد کرتا ہے، جیسے وہ بارش اتارتا ہے، نباتات اگاتا ہے، دن اور رات لاتا ہے، گرمی اور سردی ظاہر کرتا ہے، مختلف صورتوں میں حیوانات پیدا کرتا ہے اور ان کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرتا ہے۔ انتھٰی

تفسیر رازی اور تفسیر خازن میں بھی بغوی کی اس تفسیر کی مثل لکھا ہے اور جمہور مفسرین کا بھی یہی قول ہے۔

لہٰذا خلق و امر، قضا و قدر اور مختلف شکلوں والے حیوانات کے ہونے سے یہ متعین نہیں ہوتا کہ مذکورہ خلق اور حیوان نوعِ انسان اور ان کے رسول ہی ہیں، بلکہ اگر ''امر'' کی تفسیر ''وحی'' کے ساتھ ثابت ہو جائے تو وحی سے مراد ''الہام'' ہوگا، چنانچہ آیتِ کریمہ:

﴿ وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ ﴾ [النحل: ٦٨] ''اور تیرے رب نے شہد کی مکھی کی طرف وحی کی۔''

کی تفسیر میں (مفسرین نے) لکھا ہے کہ اس سے اصطلاحی وحی مراد نہیں ہے۔ آیتِ کریمہ سے صراحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس سے آسمان اور زمین کی تخلیق اور ان میں اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کا جاری ہونا، ان میں عرشِ الٰہی سے لے کر نیچے والی زمین تک، اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے اور اس کے علم کا تمام مخلوقات کو محیط ہو جانے کا بیان مقصود ہے نہ کہ وجودِ نوعِ انسانی اور ان کے انبیا کا زمین کے طبقات کے نیچے ہونا مراد ہے۔

لہٰذا متقدمین و متاخرین میں سے کسی نے آیتِ مذکورہ بالا کی یہ تفسیر نہیں کی ہے، سوائے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے جس کی سند کا حال اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ نیز یہ کہ اثر کی کیا حقیقت ہے کہ اس سے ایسے حکم اخذ کیے جائیں۔ ایسے مقام پر تو نبیِ معصوم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث درکار ہے نہ کہ موقوف اثر جو بے اعتبار ہے۔

سوال میں جو یہ مذکور ہے کہ آیت کی تخصیص خبرِ آحاد کے ساتھ جائز ہے تو اصولِ فقہ میں آیت کی تخصیص کرنے والی خبرِ آحاد سے مراد وہ احادیث ہیں جو صحیح اور مرفوع ہوں نہ کہ وہ آثار جو ضعیف وموقوف ہوں۔ لہٰذا اصولِ فقہ کی کتابوں میں خبرِ آحاد کی بحث کو سنتِ مطہرہ سے حجت پکڑنے کی قسم میں ذکر کرتے ہیں، جو سنت کتابِ عزیز کے مقابل ہے۔ اس کی مثال میں بخاری ومسلم کی احادیث کی نشان دہی کرتے ہیں، جب کہ مذکورہ بالا اثر کا سنن کی کسی کتاب میں کوئی اتا پتا نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ بخاری ومسلم میں ہو۔ بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے، تب بھی اس اثر میں آیتِ کریمہ: ﴿ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠] ''اور لیکن وہ اللہ کا رسول اور تمام نبیوں کو ختم کرنے والا ہے۔'' میں کوئی اختلاف نہیں، تاکہ اس کو اس کا مخصص مان لیا جائے، اس لیے کہ زمین کے اوپر والے طبقے کے رسولوں کا ثبوت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین ﷺ تک جمہور اہلِ علم، بلکہ سب اہلِ اسلام کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ آنحضرت ﷺ کا اس طبقے کے رسولوں کا خاتم ہونا نصِ مذکور کے حکم سے ثابت ہے، چنانچہ جمع کا صیغہ، یعنی ''نبیین'' اور اس پر استغراق کے الف لام کا داخل ہونا اس معنی کا فائدہ پہنچاتا ہے اور دوسرے آدموں اور خاتموں کا وجود ثابت نہیں ہے، نصِ مذکور کے مدلول پر سب مجتہدین، بلکہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ چنانچہ زمین کے باقی طبقوں میں آدموں اور خاتموں کا ثابت کرنا احکامِ شرع سے کوئی حکم نہیں ہے۔ نیز اس قول پر کوئی علمی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔

اہلِ اصول میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ نصوص کی تخصیص آثارِ موقوفہ سے ہو سکتی ہے اور ان سے احتجاج واستدلال ہو سکتا ہے۔ حق یہ ہے کہ اس طرح کے مسائل میں خوض وتعمق، بحث ومباحثہ غلوِ ممنوع، بلکہ فضول کلام، لغو قول اور حدیثِ خرافہ کے باب سے ہے۔ لہٰذا اس کا قائل اس میں خوض کرنے والا اور اس پر کلام کرنے والا قابلِ اعتماد اور قابلِ التفات نہیں ہے۔

اس بحث کو احاطہ تحریر میں لانے کے بعد معلوم ہوا کہ اس مسئلے پر علمائے ہند نے رسائل تالیف کیے ہیں۔ ہر ایک نے ایک موقف کی راہ لی ہے اور اس راہ میں کافی پھسلن کا شکار ہوا ہے۔ بعض اوقات یہ صاحبان اس کام میں گمراہی کا شکار ہوئے اور نتیجتاً ایک دوسرے کو گمراہ اور جاہل قرار دینے پر آمادہ ہو گئے۔ فلا حول ولا قوة إلا باللّٰه العلي العظيم.

شاید ہم نے بھی اپنی تالیفات میں دیگر جگہوں پر اس اثر کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس طرح کی خرافات کی طرف عدمِ توجہ کو ہی راجح قرار دیا ہے۔ وباللّٰه التوفیق



148

المنبهة في حكم الأمور المشتبهة

(مشکوک معاملات کا حکم)

سوال حدیثِ رسول ﷺ «الحلال بين والحرام بين و بينهما أمور مشتبهة... الحديث» میں حلال اور حرام اور شبہے سے کیا مراد ہے؟

جواب اس جگہ چند بحثیں ہیں:

پہلی بحث:

یہ بحث حدیث کے الفاظ کے بارے میں ہے۔ بخاری و مسلم وغیرہما میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما سے مروی اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: اَلْحَلَالُ بَيِّنٌ وَّالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَّبَيْنَهُمَا أُمُوْرٌ مُشْتَبِهَةٌ، فَمَنْ تَرَكَ مَا يَشْتَبِهُ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ كَانَ لِمَا اسْتَبَانَ أَتْرَكُ، وَمَنِ اجْتَرىٰ عَلىٰ مَا شَكَّ فِيْهِ مِنَ الْإِثْمِ أَوْشَكَ أَنْ يُوَاقِعَ مَا اسْتَبَانَ، وَالْمَعَاصِيُ حِمَى اللّٰهِ، مَنْ يَّرْتَعْ حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يُّوَاقِعَهُ»[1]

"حلال ظاہر ہے اور حرام بھی ظاہر ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں، جس شخص نے مشتبہ گناہ کو ترک کر دیا وہ واضح گناہ کو تو بالاولیٰ ترک کرنے والا ہوگا اور جس نے شبہے والے گناہ پر جرأت کی تو قریب ہے کہ وہ اس گناہ کا بھی ارتکاب کرے جو واضح گناہ ہے۔ نافرمانیاں اللہ تعالیٰ کی چراہ گاہ ہے، جو شخص چراہ گاہ کے آس پاس (اپنے جانوروں کو) چرائے گا، قریب ہے کہ چراگاہ کے اندر اس کا جانور گھس جائے۔"

بخاری میں یہ الفاظ بھی ہیں:

«لَا يَعْلَمُهَا كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ»[2] "جنھیں اکثر لوگ نہیں جانتے۔"

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢)

ترمذی میں یہ الفاظ بھی ہیں:

«لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ»[1]

''اکثر لوگ یہ نہیں جانتے کہ وہ حلال ہے یا حرام۔''

ابن حبان میں یہ الفاظ ہیں:

«اِجْعَلُوا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْحَرَامِ سُتْرَةً مِّنَ الْحَلَالِ، مَنْ فَعَلَ اِسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِينِهِ»[2]

''اپنے اور حرام کے درمیان ایک حلال کی آڑ اور پردہ بنا لو، جس نے ایسا کیا اس نے اپنی عزت اور دین داری کو محفوظ کر لیا۔''

یہ حدیث کئی ایک الفاظ سے مروی ہے، مگر صحیح بخاری میں یہ حدیث صرف نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے، جب کہ صحیح بخاری کے علاوہ دیگر کتب میں یہ حدیث امام طبرانی رحمہ اللہ کے ہاں المعجم الأوسط میں عمار[3] اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم[4] سے مروی ہے اور امام طبرانی رحمہ اللہ ہی کے ہاں المعجم الكبير میں یہ حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔[5] امام اصفہانی رحمہ اللہ کے ہاں الترغيب والترهيب میں واثلہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، لیکن ان کی سندوں میں کلام ہے، ابو عمرو دانی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ حدیث نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما کے واسطے کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے، لیکن یہ دعویٰ پہلے سے گزرے ہوئے کلام کی وجہ سے مردود ہے۔ شاید ان کا مطلب یہ ہو کہ صحیح بخاری میں نعمان رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

دوسری بحث:

شبہات کی تفسیر کے بارے میں اہلِ علم کے کلام کے ذکر اور مجیب (جواب دینے والے)۔غفر الله له۔ کے نزدیک اس میں راجح کے بیان سے متعلق ہے۔ کہا گیا ہے کہ شبہات وہ ہیں جن میں دلائل متعارض ہوں۔ یہ بھی کہا گیا ہے: ان میں علما نے اختلاف کیا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان (شبہات) سے مراد مکروہ کی قسیم اور مقابل ہے، کیوں کہ اس کو فعل اور ترک دونوں جانبین کھینچتی ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مباح ہے۔ چنانچہ پہلے اور دوسرے قول کی تائید وہ الفاظِ حدیث کرتے ہیں جو صحیح بخاری میں مروی ہے:

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٠٥)

[2] صحيح ابن حبان (٣٨٠/١٢)

[3] المعجم الأوسط (٢٠٤/٢)

[4] المعجم الأوسط (١٨٣/٣)

[5] المعجم الكبير (٣٣٣/١٠)

«لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ»[1] ''اکثر لوگ ان (مشتبہات) کو نہیں جانتے۔''

اور جو ترمذی میں الفاظ ہیں:

«لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ»[2]

''اکثر لوگ یہ نہیں جانتے کہ وہ (امور) حلال سے ہیں یا حرام سے۔''

ان دونوں حدیثوں میں لفظ «کثیر» کا مفہوم یہ بتاتا ہے کہ شبہات کے حکم کی معرفت ممکن ہے، لیکن اس کی معرفت رکھنے والے تھوڑے لوگ ہیں اور وہ مجتہدین ہیں۔ اس وضاحت کے پیشِ نظر مجتہدین کے غیر کے حق میں ان شبہات کا واقع ہونا اس طرح ہوگا کہ ان کے سامنے دو دلیلوں میں سے کسی ایک کا راجح ہونا واضح نہ ہو۔ تیسرے اور چوتھے قول کی تائید اس حدیث کے الفاظ سے ہوتی ہے جو ابن حبان کی روایت سے ان الفاظ میں مروی ہے:

«اِجْعَلُوا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْحَرَامِ سُتْرَةً مِّنَ الْحَلَالِ، مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ اِسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِيْنِهِ»[3]

''اپنے اور حرام کے درمیان کوئی رکاوٹ کھڑی کرو، جس نے ایسا کیا اس نے اپنی عزت اور دین محفوظ کر لیا۔''

چنانچہ اس تحقیق کی بنا پر یہ حدیث احکام کی تین چیزوں کی طرف تقسیم کو متضمن ہے۔ یہ تقسیم صحیح ہے، کیوں کہ کوئی چیز تین حالتوں سے خالی نہیں ہے: یا تو شارع نے اس کی طلب کی وضاحت کی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے ترک پر وعید بیان کی ہے۔ یا اس کے ترک کی صراحت کی ہے اور اس کے فعل پر وعید بیان کی ہے۔ یا ان دونوں میں سے کسی چیز کی بھی تصریح نہیں کی ہے۔ ان میں سے پہلی صورت واضح حلال ہے، دوسری صاف حرام ہے اور تیسری مخفی ہونے کی وجہ سے مشتبہ ہے، معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے یا حرام۔ جس چیز کی یہ شان و حالت ہو اس سے اجتناب کرنا چاہیے، کیوں کہ اگر وہ نفس الامر میں بھی حرام ہوگی تو وہ اس کے ارتکاب سے بری ہو جائے گا اور اگر حلال ہوگی تو اس نیت و ارادے کے ساتھ اس کے ترک کرنے پر اجر وثواب کا مستحق ہوگا۔

ابن المنیر نے اپنے مشائخ میں سے کسی سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: مکروہ، بندے اور حرام کے درمیان ایک گھاٹی ہے جو شخص کثرت سے مکروہات کا مرتکب ہوگا وہ شخص حرام کی طرف پہنچ جائے گا۔ مباح، اس (بندے) اور مکروہ کے درمیان ایک گھاٹی ہے جو شخص کثرت کے ساتھ مباحات میں واقع ہوگا وہ مکروہ تک پہنچ جائے گا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباري میں کہا ہے: مجھے تو پہلی وجہ ہی راجح معلوم ہوتی ہے، یعنی مشتبہات وہ ہیں جن میں دلائل کا تعارض ہو۔ پھر انھوں نے کہا ہے: یہ بعید نہیں ہے کہ تمام وجوہ ہی مراد ہوں اور یہ لوگوں کے اختلاف

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٢٠٥)

[3] صحيح ابن حبان (١٢/٣٨٠)

کے ساتھ مختلف ہیں۔ چنانچہ سمجھ دار عالم پر حکم کی تمییز مخفی نہیں ہے۔ وہ مباح اور مکروہ کی کثرت کے ساتھ ہی اس میں واقع ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ تو اسے شبہہ صرف انھی حالات میں لاحق ہوتا ہے، جن کا حسبِ اختلافِ احوال ذکر کیا گیا ہے۔ یہ بات تو مخفی نہیں ہے کہ کثرت سے مکروہات کے مرتکب میں ان چیزوں کے ارتکاب کی جرأت پیدا ہو جاتی ہے جن سے بالکل منع کیا گیا ہے یا غیر حرام منہی عنہ کے ارتکاب کی عادت اس کو حرام منہی عنہ کے ارتکاب پر برانگیختہ کر دیتی ہے، جب وہ اس کی جنس سے ہو یا ایسا اس میں کسی راز کی وجہ سے ہو اور وہ اس طرح کہ جو شخص منہی عنہ کے ارتکاب کا عادی ہو تو نورِ ورع کے فقدان کی وجہ سے اس کا دل تارک ہو جاتا ہے تو وہ حرام کا مرتکب ہو جاتا ہے، اگرچہ اس نے اختیاری طور پر اس کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اس لیے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

((فمن ترك ما يشتبه عليه من الإثم ... الحديث)) انتهٰى كلام الحافظ في الفتح [1]

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ پہلی دو تفسیروں میں سے ہر ایک کے ذریعے مشتبہات کی تفسیر کرنا اس بنا پر درست ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ مشتبہ ہے۔ اس کا بیان و وضاحت کچھ یوں ہے کہ جس چیز میں دلائل باہم متعارض ہوں اور دیکھنے والے کے لیے راجح کی مرجوح سے تمییز میسر نہ آئے تو یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بارے میں کہا جائے کہ وہ واضح حلال سے ہے یا بین حرام ہے، کیوں کہ وہ امر جس کے دلائل باہم متعارض ہوں اور اس کا راجح مرجوح سے مخفی ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی صورتِ حال واضح نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ صریح اور واضح تو وہ امر ہوتا ہے جس میں کوئی اشکال باقی نہ رہے۔ مگر جس کے دلائل باہم متعارض ہوں اس کا اشکال تو بہت بڑا ہے۔ یہی حالت اس کی ہے جس میں علما کا اختلاف ہو، نہ اس مسکین مقلد کا اختلاف جو حق کی باطل سے شناخت حاصل کرنے کی طاقت نہیں رکھتا اور ہر دو کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا، سوائے ان اہلِ علم کے اقوال کی معرفت کے جن کے اقوال کو وہ اخذ کرتا اور ان کی تقلید کرتا ہے، خود اس کے اندر ایسا علمی ملکہ نہیں ہوتا، جس کے ذریعے وہ مسائل کے دلائل تک رسائی حاصل کر سکے، ان کے عالی سافل کو جان سکے۔

جب کسی چیز میں دو عالموں کا باہم اختلاف ہو، ایک کہے کہ وہ حلال ہے اور دوسرا کہے کہ وہ حرام ہے اور ان دو عالموں میں سے ہر ایک علم کی اس حالت میں ہو جو مقلد کے اعتقاد میں دوسرے کے مساوی ہو۔ تو بلاشک و شبہہ یہ شے جس میں ان دو عالموں نے اختلاف کیا ہے، ایک کا کہنا ہے کہ وہ حلال ہے، جب کہ دوسرے نے اس کو حرام کہا ہے تو اس شے کے بارے میں اس مقلد کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ واضح طور پر حلال ہے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ صریح طور پر حرام ہے۔ ہر وہ چیز جس کا ان دو امروں سے ہونا صحیح نہ ہو تو بلاشبہہ وہ مشتبہات میں سے ہے۔

---

[1] فتح الباري (١/١٢٧، ١٢٨)

اگر وہ سوال کریں کہ اختلاف کے وقت بے چارہ مقلد کیا کرے گا؟ اس لیے کہ اگر تو کہے کہ وہ ورع وتقویٰ کا مظاہرہ کرے گا اور اس شبہے کے وقت وہ عمل سے توقف کرے گا تو یہ بات اس کو مستلزم ہے کہ وہ اکثر بلکہ تمام احکامِ شرعیہ کو، سوائے قلیل نادر کے، چھوڑ بیٹھے گا، کیوں کہ اکثر مسائلِ شرعیہ میں اہلِ علم کے مابین اختلاف واقع ہوا ہے تو پھر ان تمام کو چھوڑ دینا ہوگا، اس لیے کہ اہلِ علم میں سے کوئی ایک حکم کو ثابت کرتا ہے، دوسرا اس کی نفی کرتا ہے، ایک اس کو حلال کہتا ہے تو دوسرا اس کو حرام قرار دیتا ہے۔

میں کہتا ہوں: ہمارے نزدیک وقوف سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ بیک وقت دونوں قولوں کو چھوڑ دے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کو اختیار کرنا جو دونوں قائلین کے ہاں حرج شمار نہ ہوتی ہو، مثلاً: ان میں سے ایک یہ کہے کہ گھوڑے اور بجو کا گوشت حلال ہے اور دوسرا کہے کہ حرام ہے۔ ایک کہے کہ نبیذ یا مثلث (وہ سیال مشروب جو پک کر ایک تہائی رہ جائے) حلال ہے اور دوسرا کہے کہ وہ حرام ہے۔ یا ان میں سے ایک یہ کہے کہ ادھار کی بیع حلال ہے اور دوسرا کہے کہ حرام ہے اور اس طرح کے دیگر احکام۔ چنانچہ اس جگہ اہلِ ایمان کے شایانِ شان توقف یہ ہے کہ مقلد گھوڑے اور بجو کا گوشت کھانا اور نبیذ و مثلث پینا ترک کر دے اور وہ ادھار کی بیع کا قائل نہ بنے۔ یہ توقف ایک ایسا مسلک ہے جس پر ہر دو مختلف عالم راضی ہوں گے، خود جو حرمت کا قائل ہے اس کی رضا تو ظاہر ہے اور جو حلت کا قائل ہے وہ اس طرح راضی ہے کہ وہ یہ نہیں کہتا کہ انسان پر یہ واجب ہے کہ وہ گھوڑے اور بجو کا گوشت کھائے یا نبیذ و مثلث پیے یا ادھار کی بیع کا معاملہ کرے، بلکہ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہتا ہے کہ یہ چیزیں حلال ہیں اور ان کا استعمال اور ترک جائز ہے۔ لہٰذا اس صورت میں تارکِ عمل ہر دو قائلین کے نزدیک درست کام کرنے والا ہے۔ دونوں کے نزدیک اس وقت اختلافِ حال ہوتا ہے۔ جب حرمت کا قائل یہ کہتا ہے کہ اس کے تارک کو حرام کے ترک کے برابر ثواب دیا جاتا ہے اور حلت کا قائل یہ نہیں کہتا ہے کہ ترک کی صورت میں اس کو ثواب ملتا ہے، کیوں کہ اس نے دو جائز کاموں میں سے ایک پر عمل کیا ہے۔

مذکورہ بالا صورت میں جس طرح مقلد کے لیے توقف اختیار کرنا قابلِ ستایش ہے، اسی طرح مجتہد عالم کے لیے دلائل میں تعارض کے وقت توقف کرنا چاہیے، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ حرج والی چیز کو چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرے جس میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً: جب گھوڑے اور بجو کا گوشت کھانے، نبیذ و مثلث پینے اور ادھار کی بیع کی حلت وحرمت کے دلائل میں تعارض ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نہ نکلے، دلائل کے درمیان جمع کا کوئی راستہ نہ بنے تو ایسی صورت میں قابلِ تعریف ورع یہ ہے کہ وہ توقف اختیار کرے، جس کی طرف محمد مصطفی ﷺ نے راہنمائی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ گھوڑے اور بجو کا گوشت نہ کھائے، نبیذ و مثلث نہ پیے اور ادھار کی بیع کا معاملہ نہ کرے اور ان چیزوں میں سے کسی چیز کی حلت کا فتویٰ نہ دے۔

بلاشبہ ایسا مجتہد عالم جب قیامت کے روز اور میدانِ محشر میں احکم الحاکمین کے سامنے پیش ہوگا تو وہ اپنے اعمال نامے کو اس طرح کی چیزوں کے ذکر سے خالی پائے گا، کیوں کہ ان اشیا کا ترک گناہ نہیں ہے کہ وہ ان کو اپنے نامہ اعمال میں تحریر شدہ پائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی کا اس طرح کے کاموں کو ترک کرنے پر محاسبہ نہیں کرتا، بلکہ اس میں کوئی تعجب نہیں کہ وہ اس طرح کے مشتبہ کاموں سے اپنے نفس کو روکنے کے عمل کو اپنی نیکیوں کے رجسٹر میں درج شدہ پائے، کیوں کہ اس نے ایک ایسی چیز پر توقف کیا جس پر اسے توقف کرنے اور اپنی عزت و دین داری کی حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ جس طرح کسی عمل کرنے والے کے عمل کو ضائع نہیں کرتا، اسی طرح وہ کسی (برے اور مشتبہ) کام کے ترک کو بھی ضائع نہیں کرتا، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزال: ٧، ٨]

''تو جو شخص ایک ذرہ برابر نیکی کرے گا اسے دیکھ لے گا۔ اور جو شخص ایک ذرہ برابر برائی کرے گا اسے دیکھ لے گا۔''

جس طرح کسی کام کا ترک ورع ہے، اسی طرح کسی کام کا کرنا بھی تقویٰ ہوتا ہے، مثلاً: اگر علما میں سے کسی عالم کے نزدیک یومِ جمعہ کے غسل کے وجوب کا فیصلہ کرنے والے دلائل اور عدمِ وجوب کا فیصلہ کرنے والے دلائل باہم متعارض ہوں تو ورع اور مشتبہات سے رکنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ غسل کرے، کیوں کہ عدمِ وجوب کا فیصلہ کرنے والے دلائل میں غسل سے ممانعت تو نہیں ہے، بلکہ ان میں اس غسل کی ترغیب ہے، جیسے یہ حدیث:

« مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ » [1]

''جس نے جمعے کے دن وضو کیا اس نے سنت پر عمل کیا اور یہ بہت عمدہ سنت ہے اور جس نے غسل کیا تو غسل افضل ہے۔''

اسی طرح جب مقلد دو عالموں میں سے ایک کو یہ کہتے ہوئے سنتا ہے کہ جمعہ کا غسل واجب ہے اور دوسرے کو یہ کہتے ہوئے سنتا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے تو اس کے تقوے اور مشتبہ سے رکنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ غسل کرے، اس لیے کہ جو عالم غسل کے عدمِ وجوب کا قائل ہے وہ اس کے عدمِ جواز کا قائل نہیں ہے، بلکہ وہ اس غسل کو مسنون یا مندوب کہتا ہے۔ [2]

مجتہد سے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ جب دو متعارض دلیلوں میں سے ایک حرمت یا کراہت پر دلالت کرتی ہو،

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٤٩٧) سنن النسائي، رقم الحديث (١٣٨٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٩١)

[2] المجموع للنووي (٤/٤٠٥)

جب کہ دوسری دلیل جواز پر دلالت کرتی ہو تو اس صورت میں ورع اس کا ترک کرنا ہے، اگر ایک دلیل وجوب یا ندب پر دلالت کرتی ہو اور دوسری اباحت پر تو اس صورت میں تقویٰ اس پر عمل کرنے میں ہے اور اگر ایک حرمت یا کراہت پر دلالت کرتی ہو اور دوسری وجوب یا ندب پر دلالت کرتی ہو تو یہ ایک تنگ مقام اور مشکل جگہ ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مکروہ اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے۔[1] چنانچہ نہی کا ظاہر عام ہے جو تحیۃ المسجد اور اس کے علاوہ دیگر نمازوں کو شامل ہے اور مسجد میں داخل ہونے پر تحیۃ المسجد ادا کرنے کا حکم[2] اور اس کے ترک سے ممانعت مکروہ اوقات اور غیر مکروہ اوقات کو شامل ہے۔ لہٰذا ان دونوں قسم کے دلائل کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اجتماع کے مادے میں نہ تو کسی کی تخصیص ہے اور نہ ہی دونوں میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہے، کیوں کہ ان دو دلیلوں میں سے ہر ایک صحیح اور نہی پر مشتمل ہے اور باقی صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ان دو سے خارج کسی دوسری دلیل کے ساتھ ترجیح کو جاری کیا جائے اور جہاں تک مجھے علم ہے، کوئی ایسی خارجی دلیل نہیں جس کے ذریعے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکے۔

کسی کہنے والے نے کہا ہے کہ ترک زیادہ راجح ہے، کیوں کہ نماز کا حکم واقع ہوا ہے اور اوامر استطاعت کے ساتھ مقید ہیں، فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ''سو اللہ سے ڈرو جتنی طاقت رکھو۔''

اور ارشادِ نبوی ہے:

((وَإِذَا أُمِرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ))[3]

''جب تم کسی کام کا حکم دیے جاؤ تو مقدور بھر اسے بجا لاؤ۔''

ہم کہتے ہیں کہ یہ موقف تو تب صحیح ہوتا، جب مسجد میں داخل ہونے پر تحیۃ المسجد ادا کرنے کا صرف حکم ہوتا، جب کہ معاملہ ایسا نہیں ہے، بلکہ صحیح حدیث میں تحیۃ المسجد کے ترک کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، وہ حدیث درج ذیل ہے:

((فَلَا يَجْلِسْ حَتّٰى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ))[4] ''دو رکعتیں ادا کرنے سے پہلے نہ بیٹھے۔''

یہ بات جان لینے کے بعد یہ بھی معلوم ہوا کہ تحیۃ المسجد ادا کرنے کا حکم دینے والی حدیث کا ظاہری مفہوم یہ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٨٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٢٥، ٨٣١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٩٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٣٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٠١٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٥٠٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧١٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١٦) سنن النسائي، رقم الحديث (٧٣٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠١٣)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٨٥٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣٧)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١١٠)

ہے کہ تحیۃ المسجد ادا کرنا واجب ہے اور اس کے ترک سے منع کرنے والی حدیث کا ظاہری مفہوم ترک کے حرام ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور مکروہ اوقات، جیسے نمازِ عصر کے بعد اور نمازِ فجر کے بعد کا وقت، میں نماز ادا کرنے سے روکنے والی حدیث کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنا حرام ہے۔ چنانچہ استدلال کی کیفیت کے عارف عالم کے نزدیک دو دلیلوں کا باہم تعارض ہو گیا۔ ایک دلیل فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، جب کہ دوسری اس کے ترک کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا ورع اور مشتبہ چیز پر توقف یہ ہے کہ ان اوقات کے اندر مسجد میں داخل ہونے کو ترک کر دیا جائے۔ اگر کوئی ضرورت مسجد میں داخلے پر مجبور کر دے تو وہ مسجد میں جا کر نہ بیٹھے۔ یہ اس صورت میں ہے جب عالم کے پاس کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو تحیۃ المسجد کے عدمِ وجوب پر دلالت کرتی ہو اور اس کی رائے یہ ہو کہ اس کے بارے میں امر ندب کے لیے ہے۔ نیز اس کے ترک سے ممانعت کراہت کے لیے ہے اور اگر اس کے پاس مذکورہ دلیل موجود ہو، جیسے ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث جب ان کے یہ کہنے پر "هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟" "کیا مجھ پر ان (پانچ فرض نمازوں) کے علاوہ بھی کچھ لازم ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یہ جواب دیا: «لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ» [1] نہیں، اِلا یہ کہ تو نفل (نماز) ادا کرے۔" اور اس طرح کی دیگر احادیث۔ تو جس کا ذکر ہوا ہے، وہ مثال کے لیے درست نہیں ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: میں نے اس مسئلے پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، نیز منتقی کی شرح، [2] اور کتاب "طيب النشر في جوابي على المسائل العشر" وغیرہ میں کافی لمبی بحثیں تحریر کی ہیں۔ انتھٰی یہاں تو صرف اس موقف کی ایک مثال بیان کرنا مقصود ہے جس کے ثبوت کے ہم درپے ہیں۔

جس طرح مذکورہ صورت میں دلائل کے تعارض کے وقت عالم کے نزدیک ورع وہ ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، اسی طرح جب دو عالم باہم اختلاف کریں، ایک کہتا ہو کہ اس چیز کا ترک کرنا حرام ہے، جب کہ دوسرے کا کہنا ہو کہ اس کا کرنا حرام ہے یا ان میں سے ایک کہے کہ اس کا کرنا مکروہ ہے اور دوسرا کہے کہ اس کا ترک مکروہ ہے تو مقلد کے لیے ورع یہ ہے کہ وہ اس پر عمل درآمد کرے، جس کا ہم نے تحیۃ المسجد میں ذکر کیا ہے۔

جب بات یہاں تک پہنچ چکی کہ ہم اس بات کے بیان سے فارغ ہو چکے کہ پہلی اور دوسری تفسیر، یعنی جس کے دلائل متعارض ہوں اور جس میں علما کا اختلاف ہو، دونوں ہی مشتبہات سے ہیں۔ اگر حال مختلف ہو تو ان میں سے پہلی مجتہد کے اعتبار سے مشتبہ ہے اور دوسری مقلد کے اعتبار سے مشتبہ ہے تو اب ہم تیسری اور چوتھی تفسیر، یعنی مباح اور مکروہ، مشتبہات سے ہے کہ نہیں بیان کریں گے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١)

[2] نيل الأوطار (٣/٨٤-٨٥)

چنانچہ جان لینا چاہیے کہ واضح حلال وہ ہے جس کی حلت پر نص واقع ہوئی ہو اور صریح حرام وہ ہے جس کی حرمت پر نص وارد ہوئی ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر شارع کی طرف سے کسی مباح چیز کے مباح یا حلال ہونے پر کوئی نص وارد ہوئی ہو تو وہ واضح حلال کی جنس سے ہوگی۔ اسی طرح اگر شارع نے اس سے خاموشی اختیار کی ہو اور وہ عقلی دلیل اور ہم سے پہلے لوگوں کی شرع کے خلاف بھی نہ ہو تو وہ بھی واضح حلال ہے، کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے ہم کو یہ خبر دی ہے کہ جس چیز سے سکوت کیا گیا ہے وہ عفو ہے۔[1] چنانچہ مذکور صفت کے ساتھ مباح فعل جب حرام میں واقع ہونے کا ذریعہ نہ ہو تو بلاشبہہ مشتبہات میں اس کا اندراج درست نہ ہوگا اور نہ مشتبہات کی اس مباح کے ساتھ تفسیر کرنا ہی صحیح ہوگی، بلکہ مباح کی ایک قسم ایسی ہے جو حدیث میں مذکور شبہات کی تفسیر بن سکتی ہے اور وہ ایسا مباح ہے کہ عادت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کثرت سے اس مباح کو اختیار کرنا حرام کی طرف جانے کا ایک ذریعہ بن جاتا ہے، اگرچہ ایسا کم ہو، جس طرح بیوی کی قبل و دبر سے حالتِ حیض میں فائدہ اٹھانا ہے، جس کو شریعت نے مباح قرار دیا ہے، لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخص جو اپنے نفس پر قابو رکھنے والا نہیں ہوتا ہے وہ اس مباح پر عمل کرتے کرتے اس کو حرام کام میں ملوث ہونے کا ذریعہ بنا بیٹھتا ہے اور وہ حرام کام عورت کی قبل و دبر کو استعمال میں لاتے ہوئے لطف اندوز ہونا ہے، اس لیے ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے:

"وأيكم يملك إربه كما كان رسول الله ﷺ يملك إربه"[2]

"تم میں سے کس کو اپنی خواہش پر اتنا قابو ہے جتنا قابو رسول اللہ ﷺ کو اپنی خواہش پر حاصل تھا؟"

اگرچہ اس نوعِ مباح اور اس کے ساتھ مشابہت رکھنے والی انواع کا شریعتِ مطہرہ سے یہ حکم ثابت ہے کہ یہ واضح طور پر حلال ہے، لیکن یہ نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان کے تحت داخل ہے:

«اَلْمَعَاصِيُ حِمَى اللّٰهِ مَنْ يَّرْتَعْ حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يُّوَاقِعَهُ»[3]

"نافرمانیاں اللہ تعالیٰ کی چراہ گاہ ہے، جو شخص چراہ گاہ کے آس پاس (اپنے جانوروں کو) چرائے، قریب ہے کہ چراگاہ کے اندر اس کا جانور گھس جائے۔"

اور اس حدیث کے تحت:

«اِجْعَلُوْا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْحَرَامِ سُتْرَةً مِنَ الْحَلَالِ، مَنْ فَعَلَ ذٰلِكَ اِسْتَبْرَأَ لِعِرْضِهِ وَدِيْنِهِ»[4]

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٢٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٩٣)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٩) ؟

[4] صحيح ابن حبان (١٢/٣٨٠)

''اپنے اور حرام کے درمیان کوئی رکاوٹ کھڑی کرو، جس نے ایسا کیا اس نے اپنی عزت اور دین محفوظ کر لیا۔''

یہ دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مباحات میں سے جو بھی مباح حرام کی طرف لے جانے کا ذریعہ بنے، اگرچہ وہ نادر ہو تو اس وقت ورع اور تقوی یہ ہے کہ اس کے قریب جانے سے توقف کیا جائے اور اس کو ترک کر دیا جائے، لہٰذا بعض سلف نے کہا ہے: ''إن الورع ترك ما لا بأس به حذرا عما به بأس''[1]

''تقویٰ یہ ہے کہ اس چیز کو ترک کیا جائے جس میں کوئی حرج نہیں (یعنی وہ مباح ہے) تاکہ اس سے بچا جا سکے جس میں حرج ہے۔''

سلف صالحین کو اس ورع اور تقوے کا ایک وافر حصہ نصیب ہوا تھا، حتی کہ ان میں سے اکثر پر ایک لمبا عرصہ گزر گیا تھا کہ وہ تبسم نہیں کرتے تھے۔ اسی قسم سے تعلق رکھنے والا وہ واقعہ ہے جو ''سیر أعلام النبلاء''[2] کے مصنف (علامہ ذہبی رحمہ اللہ) نے محمد بن سیرین رحمہ اللہ کے بارے میں بیان کیا ہے: انھوں نے بغرض تجارت چالیس ہزار درہم کا روغنِ زیتون خریدا تو اس کی ایک مشک میں چوہا مرا ہوا پایا، انھوں نے یہ گمان کیا کہ شاید روغن نکالتے وقت یہ چوہا اس میں گرا تھا، لہٰذا انھوں نے سارا روغن ضائع کر دیا، اس سے بالکل فائدہ نہ اٹھایا۔ نیز ان کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے کوئی چیز خریدی، ان کو اس میں بارہ سو درہم کا نفع مل رہا تھا، مگر ان کے دل میں کوئی چیز کھٹکی، جس کی وجہ سے انھوں نے وہ نفع ترک کر دیا۔ ہشام نے کہا کہ اللہ کی قسم! وہ (نفع) کوئی سود نہیں تھا۔

ائمہ اہلِ بیت میں سے ایک امام مؤید باللہ احمد بن حسین بن ہارون صنعا میں تھے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس ایک مرغی تھی، بیت المال کا غلہ آیا تو اس میں سے کچھ دانے بکھر گئے، ان کی مرغی نے اس میں سے کچھ دانے کھا لیے۔ امام مذکور نے وہ مرغی اپنی ملک سے نکال کر بیت المال میں جمع کرا دی، اس وجہ سے کہ اس نے چند دانے بیت المال سے کھا لیے تھے۔ ان کے بارے میں یہ بھی مروی ہے کہ ایک رات وہ شمع کی روشنی میں بیت المال کے حساب کتاب پر غور کر رہے تھے کہ اسی دوران میں ان کی بیوی وہاں آ موجود ہوئی تو انھوں نے شمع بجھا دی۔ بیوی نے گمان کیا کہ شاید انھوں نے اس کو دیکھنا پسند نہیں کیا ہے۔ امام موصوف نے اس کو مخاطب کر کے فرمایا کہ یہ شمع بیت المال کی ہے اور وہ اس کی روشنی میں اس چیز پر غور وفکر کر رہے تھے جو بیت المال ہی کے متعلق ہے، لہٰذا ان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کی شمع کی روشنی میں اپنی بیوی کے چہرے کی طرف دیکھیں۔[3]

امام نووی رحمہ اللہ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دمشق کی کھجوریں نہیں کھاتے تھے، جب لوگوں نے اس

---

[1] الزهد والورع والعبادة لابن تيمية (ص: ٥٠)

[2] سير أعلام النبلاء (٤/٦٠٩)

[3] سير أعلام النبلاء (١/١١٦)

کی وجہ دریافت کی تو انھوں نے فرمایا: گذشتہ دور میں یہ علاقہ ظالموں کے قبضے میں تھا اور یہ معلوم نہیں کہ ان کا اس میں آنا جانا کیسا تھا یا اس طرح کی کوئی عبارت ان سے نقل کی گئی ہے۔[1]

غرض کہ سلف صالحین کے ورع اور تقوے کے بارے میں وہ وہ نمونے اور مثالیں ہیں جن پر بعد والے لوگ چلنے سے عاجز و قاصر ہیں۔ یقیناً شارع علیہ السلام نے اس ورع کی طرف راہنمائی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

((دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلىٰ مَا لَا يُرِيبُكَ)) (أخرجه الترمذي والحاكم و ابن حبان من حديث الحسن السبط رضی اللہ عنہ و صححوه جميعا)[2]

''شبہے والی چیز کو چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرو جس میں شبہہ نہیں ہے۔''

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثِ مبارک ہے:

((اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونُ)) (أخرجه أحمد و أبو يعلىٰ و الطبراني وأبو نعيم من حديث وابصة مرفوعاً)[3]

''اپنے دل سے فتویٰ پوچھ، اگرچہ تجھے فتویٰ دینے والے پر فتویٰ دے چکے ہوں۔''

اس باب میں واثلہ اور نواس رضی اللہ عنہما وغیرہ سے بھی مروی ہے۔[4]

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے:

((اِزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبَّكَ اللّٰهُ، وَازْهَدْ عَمَّا عِنْدَ النَّاسِ يُحِبَّكَ النَّاسُ)) (أخرجه ابن ماجه والحاكم و صححه من حديث سهل بن سعد مرفوعاً وأخرجه أبو نعيم من حديث أنس ورجاله ثقات)[5]

''دنیا سے بے رغبت ہو جاؤ، اللہ تم سے محبت کرے گا اور لوگوں کے پاس جو کچھ ہے اس سے بے نیاز ہو جاؤ، لوگ تم سے محبت کریں گے۔''

اسی مضمون سے تعلق رکھنے والی درج ذیل حدیث ہے اور یہ معروف ہے:

((اَلْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ))[6]

''گناہ وہ ہے جو تمھارے دل میں کھٹکے اور تم ناپسند کرو کہ لوگوں کو اس کا پتا چلے۔''

---

[1] طبقات الشافعية للسبكي (١٦٥/٥)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥١٨) المستدرك للحاكم (١٥/٢) صحيح ابن حبان (٤٩٨/٢)

[3] مسند أحمد (١٩٤/٤) مسند أبي يعلىٰ (١٦٠/٣) المعجم الكبير (٧٨/٢٢، ٨١) حلية الأولياء (٤٤/٩)

[4] المجمع الزوائد (١٧٥/١، ١٧٦)

[5] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤١٠٢) المستدرك للحاكم (٣٤٨/٤) حلية الأولياء (١٣٦/٧)

[6] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٥٣)

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے کس قدر خوب صورت بات کہی ہے: اگر شبہات والی حدیث، وہ جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے، کے سوا کوئی حدیث نہ ہوتی تو یہی ایک حدیث اس باب میں اپنے اندر وہ کچھ رکھتی ہے جس کے ہوتے ہوئے اس کے علاوہ کسی چیز کی ضرورت و حاجت نہیں ہے۔ اسی لیے علما نے اس حدیث کے معاملے کو بہت بڑا سمجھا ہے اور اس کو ان چار حدیثوں میں سے چوتھی شمار کیا ہے جن پر احکامِ (شرع) کا دار و مدار ہے، جس طرح امام ابو داود رحمہ اللہ وغیرہ سے منقول ہے اور کسی نے ان چاروں کو درج ذیل اشعار میں جمع کر دیا ہے:

عمدة الدين عندنا كلمات مسندات من قول خير البرية

''ہمارے نزدیک دین کا اعتماد ساری مخلوق سے عظیم ہستی (محمد رسول اللہ ﷺ) کے مسند کلمات واحادیث پر ہے۔''

اترك الشبهات وازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنية

''شبہات کو ترک کر دو، (دنیا سے) بے رغبت بن جاؤ، جس کے ساتھ تمھارا تعلق نہیں اس کو چھوڑ دو اور (خلوصِ) نیت کے ساتھ عمل کرو۔''

شاعر کے اس قول: ''ازهد'' کا اشارہ اس حدیث: «ازهد في الدنيا ...»[1] کی طرف ہے جو قریب ہی گزری ہے، اسی طرح اس نے اپنے اس قول: ''و دع ما ليس يعنيك'' کے ذریعے اس مشہور حدیث کا ارادہ کیا ہے جو ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

«مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ»[2]

''یہ بھی انسان کے اسلام کی خوبی ہے کہ جس معاملے سے اس کا تعلق نہیں اسے چھوڑ دے۔''

اس نے اپنے قول: ''واعملن بنية'' سے درج ذیل حدیث مراد لی ہے:

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[3] ''اعمال تو نیتوں ہی سے ہیں۔''

امام ابو داود رحمہ اللہ سے مشہور یہ ہے کہ انھوں نے حدیث: «مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوْهُ» کو مذکورہ بالا حدیث: «ازهد في الدنيا ...» کی جگہ شمار کیا ہے۔ بعض (اہلِ علم) نے شبہات والی حدیث کو تین سے تیسری شمار کیا ہے اور دوسری حدیث کو حذف کر دیا ہے۔ انتہٰی

ابن العربی رحمہ اللہ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث سے، جس پر کلام کرنے کے ہم درپے ہیں، تمام احکامِ اسلام

---

(1) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤١٠٢) المستدرك للحاكم (٣٤٨/٤) حلية الأولياء (١٣٦/٧)

(2) الموطأ (٩٠٣/٢) مسند أحمد (٢٠١/١) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣١٨)

(3) صحيح البخاري، رقم الحديث (١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٠٧)

کو اخذ کرنا ممکن ہے۔ امام قرطبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: چونکہ یہ حدیث حلال وغیرہ کے درمیان تفصیل اور تمام اعمال کے دل کے ساتھ متعلق ہونے پر مشتمل ہے، اس لیے تمام احکام کو اس کی طرف لوٹانا ممکن ہے۔

غرض کہ ہم نے پیچھے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے تم یہ پہچان چکے ہو کہ وہ ورع اور تقوی جس کے ہوتے ہوئے توقف پایا جاتا ہے، زہد اور شبہے سے بچنا شمار ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام مباحات کو چھوڑ دیا جائے، کیوں کہ وہ مباحات مطلق طور پر حلال ہیں، بلکہ ورع تو صرف اس مباح کے ترک کرنے میں ہے جو حرام میں داخل ہونے کا راستہ اور گناہوں کی طرف لے جانے کا ذریعہ بنے، جس طرح مذکورہ بالا صورت اور اس کے مثل دوسری صورتیں نہ کہ وہ صورتیں جو اس طرح کی نہ ہوں، یعنی جس کو شبہہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہ ہو۔

جہاں تک مکروہ کا تعلق ہے تو وہ سب کا سب شبہہ ہے، کیوں کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی ایسی دلیل مروی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ واضح حلال ہے نہ ہی یہ مروی ہے کہ وہ واضح حرام ہے، بلکہ یہ مکروہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ اور رابطہ ہے اور یہ سب سے زیادہ اس کے لائق ہے کہ اس پر شبہات کا نام بولا جائے۔ مجتہد دلائل کے ذریعے مکروہ کی معرفت حاصل کرتا ہے، جیسے وہ نہی جس کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے جو اس کو اس کے حقیقی معنی سے پھیر کر مجازی معنی کی طرف لے آتا ہے۔ یہی حال اس چیز کا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ترک کر دیا ہو اور یہ بیان نہ فرمایا ہو کہ وہ حلال ہے یا حرام۔ اس ضابطے کے تحت بہت سی اقسام آتی ہیں۔

من جملہ ان اشیا کے جو شبہات کی تفسیر بن سکتی ہیں، وہ چیز ہے جس کا مباح ہونا واضح نہ ہو، بلکہ اس میں شک ہو، شک بھی دلائل کے تعارض کی وجہ سے ہو اور نہ ہی علما کے اقوال کے اختلاف کی بنا پر، بلکہ محض اس تردد کی وجہ سے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے یا اس کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔

شبہات کی تفسیر بننے کے لائق اشیا میں سے ایک چیز وہ بھی ہے جس کی ممانعت کے لیے ضعیف حدیث وارد ہوئی ہو، وہ درجہ اعتبار کو پہنچی ہو اور نہ ہی اس کا موضوع ہونا ظاہر ہو۔ اس طرح کی چیز کا شبہات میں داخل ہونا اس سبب سے ہے کہ وہ علت، جس کی وجہ سے یہ حدیث ضعیف ٹھہری، اس بات کی موجب نہیں ہے کہ اس چیز پر اس کے شریعت میں سے نہ ہونے کا حکم لگایا جائے، اس لیے کہ، مثلاً: اگر اس کی علت ضعفِ حفظ یا ارسال یا اعضال یا اس قسم کی خفیہ علتوں میں سے کوئی علت ہو۔ چنانچہ ضعیف الحفظ کا بعض احوال واوقات میں یاد رکھنا ممتنع نہیں ہے۔ اسی طرح مرسل اور معضل روایت بعض اوقات صحیح ہوتی ہے، ایسے ہی وہ حدیث جس میں تدلیس وغیرہ ہو۔ اہلِ بدعت کی احادیث بھی اسی کی مثل ہیں۔

لہٰذا اگرچہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس قسم کو اور اس سے پہلی قسم کو کس نے من جملہ شبہات کے قرار دیا ہے، لیکن یہ دو قسمیں ہمارے نزدیک سب سے بڑی مشتبہات سے ہیں، کیوں کہ ضعیف حدیث کی ان علتوں میں سے کسی

علت کی بنا پر کم از کم حالت یہ ہے کہ وہ مشکوک فیہ ہو۔ اباحت میں شک بھی اسی کی مثل ہے۔

حدیثِ باب میں یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((وَمَنِ اجْتَرَىٰ عَلَىٰ مَا شَكَّ فِيهِ مِنَ الْإِثْمِ أَوْشَكَ أَنْ يُوَاقِعَ مَا اسْتَبَانَ)) [1]

''اور جس نے شبہے والے گناہ پر جرأت کی تو قریب ہے کہ وہ اس گناہ کا بھی ارتکاب کرے جو واضح گناہ ہے۔''

مختصر یہ کہ وہ مشتبہات جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَقَّافُوْنَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ)) [2] ''مومن شبہات کے بارے میں توقف کرنے والے ہیں۔''

ان کی چند قسمیں ہیں:

اول: جس میں دلائل کا باہم تعارض ہو، ان دلائل کے درمیان جمع اور ترجیح نہ ہوئی ہو، یہ مجتہد کی نسبت ہے۔

دوم: جس میں علما نے ایسے طریقے پر اختلاف کیا ہو جو طریقہ مقلد کے دل میں شک پیدا کر دے نہ کہ وہ جس پر جمہور اہلِ علم نے اتفاق کیا ہو۔ مخالف نے اس میں ایسے طریقے پر شاذ موقف اختیار کیا ہو کہ اس کے اختلاف کی مقلد کے اعتقاد میں کوئی تاثیر نہ ہو۔ یہ قسم مقلد کے بارے میں ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

سوم: بعض وہ مباح جو بعض حالات میں حرام کی طرف لے جانے کا ذریعہ ہو یا ترکِ واجب پر آمادہ کرنے کا ایک وسیلہ ہو یا کسی کا اس سے ایسی وجہ کی بنا پر تجاوز کرنا جس کی کثرت کا ارتکاب فعلِ حرام یا ترکِ واجب کی طرف پہنچانے والا ہو، اگرچہ شاذ و نادر ہو۔ یہ اس قسم کے شبہات سے ہے جس کا تعلق مقلد اور مجتہد دونوں سے ہے، لیکن اس میں اتنا فرق ہے کہ مجتہد اس کے مباح ہونے یا فعلِ حرام یا ترکِ واجب کا وسیلہ ہونے کو دلیل کے ساتھ پہچانتا ہے اور بے چارہ مقلد اس کو علما کے اقوال کے ساتھ جانتا ہے۔

چہارم: یہ قسم تمام کی تمام مکروہات سے تعلق رکھتی ہے جو مجتہد اور مقلد ہر دو کی نسبت مذکورہ دو اعتبازوں کے ساتھ مشتبہات میں سے ہے۔

پنجم: جس کے مباح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں شک ہو۔

ششم: جس سے ممانعت کے بارے میں ضعیف حدیث وارد ہو۔ یہ آخری دو قسمیں جس طرح مجتہد کے لیے شبہہ ہیں، اسی طرح مقلد کے لیے بھی اس طرح شبہہ ہیں کہ اس کے امام کے شک کو اس کے شک کے مقام میں اتارا جائے اور اس کے امام سے مروی ضعیف روایت کو حدیث میں مجتہد کی نسبت ضعیف روایت کے مرتبے میں اتارا جائے۔ ان وجوہ میں سے ہر ایک وجہ کے ذریعے ہم نے مشتبہات کی تفسیر کی ہے، وہ پہلے گزر چکی ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٤٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٩)

[2] یہ کسی حدیث کے الفاظ نہیں ہیں، شارحین کی طرف سے حدیث کی تشریح ہیں۔ دیکھیں: نیل الأوطار (٦/١١٨، ٨/١٠٨، ١١٨)

من جملہ اس کے، جو ضعیف حدیث کے مقام ومرتبے میں ہو، ایک قیاس ہے، لیکن اس وقت جب یہ قیاس ان مسالک میں سے کسی مسلک کے ساتھ وابستہ ہو جن مسالک کے صرف بعض اہلِ علم قائل ہوں اور ان میں تصحیح، ابطال، استدلال اور رد کے اعتبار سے نزع کثیر ہو۔ چنانچہ قیاس کی یہ قسم جب، مثلاً: کسی چیز کی حرمت کا تقاضا کرتی ہو اور اس مسلک پر عمل کے وجوب میں مجتہد متردد ہو تو پھر اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حرمت جو مذکورہ قیاس کے ساتھ ثابت ہو یہ من جملہ شبہات کے ہے اور اس حلت کا بھی یہی حکم ہے جو اس قیاس کے ساتھ ثابت ہوئی ہو، اس تفصیل کے ساتھ جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے۔ جب ترک میں احتیاط ہو تو وہی ورع ہے۔ اسی طرح اگر فعل میں احتیاط ہو تو اسی میں تقویٰ ہے، اسی کی مثل وہ احکام ہیں جو بعض صیغوں کے عموم سے مستفاد ہیں اور ان صیغوں کے عموم میں نزع واقع ہوا ہے، جیسا کہ مصدرِ مضاف۔

غرض کہ علومِ اجتہاد کے عارف محقق عالم پر مدارکِ قویہ سے ماخوذ احکام اور مدارکِ ضعیفہ سے ماخوذ احکام کے درمیان فرق مخفی نہیں ہے اور یہ چھٹی قسم کے ساتھ ملحق ہے اور مشتبہ امور مذکورہ اقسام میں منحصر ہیں۔ ہر وہ شخص جس نے اس میں گہرائی کے ساتھ غور وفکر کیا تو ''حلال واضح ہے حرام واضح ہے'' سے خارج ان صورتوں کے علاوہ کسی صورت کو نہیں پایا۔ لہٰذا اس تحقیق کی حرص کرو، یہ قبول کیے جانے کے لائق ہے۔ میں یہ گمان نہیں کرتا کہ تم اس جگہ کے علاوہ کہیں اس تحقیق کو پاؤ گے۔ نیز جب دو دلیلوں میں سے ایک دلیل حرمت یا کراہت پر دلالت کرتی ہو اور دوسری جواز پر تو ایسی صورت میں شبہے والی چیز پر توقف اور ورع کی کیفیت سے متعلق جو ضابطہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کو بھی ان چھے قسموں کے ساتھ ملا دو، جب تم اسے ان چھے قسموں کے ساتھ ملا دو گے اور ان میں سے ہر قسم کے مشتبہات میں سے ہونے پر جو استدلال گزرا ہے اسے یاد کر لو گے تو حلال وحرام اور مشتبہات کے مابین فرق کو جاننے میں کوئی شک باقی نہیں رہے گا۔

تیسری بحث:

یہ بحث سائل کی ذکر کردہ صورتوں پر کلام کے بارے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا حلال، حرام اور مشتبہ سے مراد وہ چیز ہے جو لوگوں کے افعال سے تعلق رکھتی ہے اور ان ماکولات، مشروبات اور منکوحات کے ساتھ جن کو وہ کام میں لاتے ہیں، نیز وہ ساری اشیا جو انسان کے دوسروں کے ساتھ معاملات سے تعلق رکھتی ہیں؟

میں کہتا ہوں: ہاں! مذکورہ تمام امور میں شبہہ جاری ہوتا ہے۔ جہاں تک ماکولات کا تعلق ہے تو اس کی مثال گھوڑے اور بجو کے گوشت اور نبیذ ومثلث کے ساتھ گزر چکی ہے۔ رہے منکوحات تو مجتہد کے لیے اس کی مثال یہ ہے کہ جب اس کے ہاں ایسی دودھ پینے والی لڑکی کے نکاح کی حرمت کے دلائل متعارض ہوں جس کے متعلق دودھ

پلانے والی نے بذاتِ خود یہ خبر دی ہو کہ اس لڑکی اور اس لڑکے کے درمیان رضاعت ثابت ہے جو اس لڑکی سے نکاح کرنے کا ارادہ رکھتا ہے، اس کے نزدیک دو دلیلوں میں سے کوئی ایک دلیل راجح نہ ہو، یعنی دودھ پلانے والی کے قول کو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کی دلیل، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

((كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ؟)) ''(تو اس عورت سے) کیسے (صحبت کرے گا) جب کہ ایسی بات کہی گئی ہے؟''

اور دودھ پلانے والی کی شہادت کو اس بنا پر قبول نہ کرنے کی دلیل کہ وہ اس کے اپنے فعل کی تقریر و شہادت ہے۔ اسی طرح مقلِد کے نزدیک مقلَد کا قول اس پر عمل کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں مختلف ہو۔ بلاشبہہ اس صورتِ حال میں نکاح پر اقدام کرنا ایک مشتبہ امر پر اقدام کرنا ہوگا، جب کہ اس صورت میں ورع کا تقاضا یہ ہے کہ شبہات کے وقت توقف اختیار کیا جائے۔

فاسد عقود کی ایجاد و تخلیق کی مثال یہ ہے کہ جب مجتہد پر ان عقودِ فاسدہ کے ان ایجادات میں داخل ہونے کے جواز اور عدمِ جواز کے دلائل متعارض ہوں اور مقلِد کا قول مقلِد کے نزدیک مختلف ہو جائے تو بلاشبہہ اس حیثیت میں ان عقود میں داخل ہونا ایک مشتبہ امر پر اقدام تصور ہوگا، جب کہ ورع توقف ہی میں ہے۔ معاملات کا حکم بھی یہی ہے کہ اگر مجتہد کے نزدیک ادھار کی بیع کے جواز کے دلائل متعارض اور مقلِد کے ہاں مقلَد کے اقوال مختلف ہوں تو تقویٰ یہی توقف ہے اور اس پر اقدام مشتبہ امر پر اقدام ہوگا۔

اگر وہ کہیں کہ کسی عالم سے یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ اس کے شہر کے نزدیک اسلامی علاقوں میں سے ایک علاقے میں مالوں کی لوٹ گھسوٹ واقع ہوئی تو اس عالم نے اپنے شہر میں آنے والے گوشت اور غلہ جات جیسے ماکولات اور ہر چیز کو استعمال کرنا چھوڑ دیا، حتیٰ کہ اس نے ایک سال تک گھاس کھا کر گزارہ کیا۔ باوجودیکہ اس کے ہم عصر علما میں سے اکثر نے اس پر ناراضی کا اظہار کیا، لیکن انھوں نے اس کو نہ سنا۔ اسی مفہوم کی ایک روایت حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی ''الکلم الطیب'' میں ذکر کی ہے۔

میں کہوں گا: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جو اس قسم کی لوٹی ہوئی اشیا میں سے ہو، اس میں یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے ساتھ (پاک صاف مال کا) اختلاط ہو جائے۔ اس سے اجتناب شبہے سے اجتناب کرنے کے قبیل سے ہے جو اہلِ ورع کا وتیرہ اور ان کی شان ہے اور ان امور پر اقدام مشتبہ امور پر اقدام و پیش قدمی تصور ہوگا، لیکن یہ اجتناب اس وقت صحیح ہوگا جب (پاک صاف مال کے ساتھ) اس کا اختلاط درست ہو۔ اس قسم کا اجتناب غلو کے باب سے نہیں ہے۔ نہ یہ اس جنس سے ہے کہ اس کا فاعل ممقوت (جس پر ناراض ہوا گیا ہو) ہی ہو سکتا ہے، لیکن اس متورع کا گھاس کھانے کی طرف عدول کرنا بلاشبہہ دین میں غلو ہے اور اپنے آپ پر تنگی پیدا کرنے کی قبیل سے ہے،

کیوں کہ جب وہ شہروں میں سے کسی شہر میں ہو بستیوں میں سے کسی بستی میں ہو تو بلاشبہہ حلال موجود ہے، معدوم نہیں ہے۔ سوال کو پوشیدہ رکھ کر اور چھان بین میں مبالغہ کر کے اس چیز کا استخراج ممکن ہے۔ وہاں ضرور کوئی ایسا شخص مل جائے گا جو اس قدر عادل ہو کہ جب وہ کہے کہ یہ کھانا جو میرے پاس یا فلاں شخص کے پاس ہے وہ لوٹ مار کے مال سے نہیں ہے تو اس کی یہ بات قبول کی جاتی ہے۔

اگر بالفرض اس جگہ کوئی ایک بھی فرد ایسا نہ ہو جس کے قول پر اعتبار و عمل کیا جا سکتا ہو، ہر مال میں لوٹ کا مال شامل ہو چکا ہو تو کسی اور جگہ سے زندگی بچانے کے بقدر ایسا کھانا منگوایا جا سکتا ہے جس میں لوٹ کا مال شامل نہ ہو۔ چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ ان کے والدِ محترم اپنے ملک سے، جو امام صاحب کا وطن تھا، جہاں انھوں نے پرورش پائی، ان کے لیے کھانا بھیجا کرتے تھے۔ جی ہاں! اگر اس متورع کو اپنے اہلِ وطن سے ایسا کھانا مہیا نہ ہو سکے جو حرام کے شائبے سے محفوظ ہو اور نہ ہی غیر وطن سے ایسا کھانا حاصل کرنا ممکن ہو۔ معروف منکر کے ساتھ خلط ملط ہو چکا ہو اور حلال کی طرف کوئی راہ باقی نہ بچی ہو تو یہ اشتباہ و اختلاط نفس الامر میں شریعت کے تقاضے پر واقع ہو گا نہ کہ اس وسوسے سے پیدا ہو گا جو وسوسہ جنون کے مقدمات میں سے ہے۔ جس طرح ہم اس شخص میں اس وسوسے کا مشاہدہ کرتے ہیں جو طہارت کے معاملے میں شک و شبہے کا شکار ہو۔ چنانچہ اس حالت میں گھاس کھانے کی طرف عدول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہو گا، بشرطیکہ اس کے ذریعے وہ زندگی بچانے پر قادر ہو سکے، کوئی ضرر لاحق نہ ہو۔ بلاشبہہ یہی متقی کا ورع اور تقوی ہے اور زاہد کا زہد ہے، لیکن اگر یہ کام ضرر رساں ہو اور اس سے زندگی نہ بچتی ہو تو شارع نے اس کے لیے اتنا خالص حرام مال سے کھانا مباح قرار دیا ہے جو زندگی بچانے کا موجب ہو تو وہ چیز کیوں مباح نہ ہو گی جو خالص حرام نہ ہو، بلکہ وہ حلال ہو، صرف اس میں حرام کی آمیزش ہو چکی ہو۔

اگر وہ کہیں کہ شہر میں ایک محرم اپنے ساتھ دودھ پینے والی عورت کے ساتھ ہو اور وہ حدیث کے ظاہری مفہوم کی بنا پر اس سے شادی کرنے کا اقدام نہیں کرتا، اگرچہ اسے غالب گمان ہو کہ وہ عورت اس کی محرم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں: اگر مذکورہ بالا رضیعہ یقینی طور پر اس شہر میں موجود ہو اور اسی طرح ایک محرم ایسی جنس سے ہو کہ اس شہر کی عورتیں ایسے طور پر اس میں منحصر ہوں کہ اس عورت کے بارے میں اضطرابِ ظن اور اختلاجِ شک ہو، جس سے نکاح کرنے کا یہ ارادہ رکھتا ہے، نیز گمان ہوتا ہو کہ یہ عورت وہی محرم یا اس کی دودھ شریک عورت ہے تو وہاں کی عورتوں سے نکاح کرنے سے اجتناب کرنا شبہے سے بچنے کی قبیل سے نہیں ہے، بلکہ جائز حرام سے بچنے کی قبیل سے ہے، اس صورت میں مذکورہ نکاح پر اقدام کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اگر وہاں غیر محصور عورتیں ہیں اور نکاح کرنے والے کو یہ گمان بھی نہیں ہے کہ وہ عورت جس سے وہ نکاح کرنے جا رہا ہے اس کی محرم یا دودھ شریک ہے تو اس جگہ نکاح سے اجتناب کرنا

وہی ورع وتقویٰ ہے۔ یہ بعینہٖ شبہے سے بچاؤ ہے، کیوں کہ حلال بین شہر کی ایسی عورتوں سے شادی کرنا ہے جو دودھ شریک یا محرم نہ ہوں اور حرام بین دودھ شریک اور محرم عورت سے شادی کرنا ہے۔ شہر میں موجود دودھ شریک اور غیر دودھ شریک، محرم اور غیر محرم عورتیں حلال اور حرام کے درمیان ایک واسطہ ہیں اور جو چیز واسطہ ہو وہی وہ مشتبہ ہے جس پر مومن توقف کرتے ہیں۔ یہ مثال من جملہ ان مثالوں کے ہے جو اس کی مثال بننے کے لائق ہے، جس کے ہم درپے ہیں۔

اگر وہ کہیں کہ یہ شبہے سے بچنے کی بھی تمثیل بن سکتی ہے یا نہیں کہ وہ واجب کے عدمِ قیام یا فعلِ محظور کے خوف سے مباح یا مندوب عمل پر اقدام کرنے سے باز رہے، مثلاً: وہ ایک بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری بیوی نہ لائے، کیوں کہ وہ اپنے بارے میں اس حد سے تجاوز کرنے سے بے خوف نہیں ہے کہ دوسوکنوں میں سے ایک کی طرف مائل ہو جائے گا، وہ حد جو متنِ حدیث میں یوں وارد ہوئی ہے:

«أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللّٰهِ مَحَارِمُهُ»[1]

''خبردار! بلاشبہہ اللہ تعالیٰ کی چراگاہ اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں۔''

نیز اگر وہ یہ کہیں کہ اس بنا پر ایک بیوی پر زیادہ شادیاں نہ کرنا ہی لائق ہے، خاص طور پر جب قرآن مجید میں درج ذیل دلیل بھی وارد ہوئی ہو:

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ [النساء: ١٢٩]

''اورتم ہرگز نہ کرسکو گے کہ عورتوں کے درمیان برابری کرو، خواہ تم حرص بھی کرو، پس مت جھک جاؤ (ایک کی طرف) مکمل جھک جانا کہ اس (دوسری) کو لٹکائی ہوئی کی طرح چھوڑ دو اور اگر تم اصلاح کرو اور ڈرتے رہو تو بے شک اللہ ہمیشہ سے بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے۔''

میں کہتا ہوں کہ ایک سے زیادہ چار تک عورتوں سے شادی کرنا نصِ قرآنی کے ساتھ حلال ہیں۔ رہا عدمِ عدل تو یہ فی الجملہ بندوں کے تمام افراد میں سے ہر ایک فرد میں پایا جاتا ہے، لہٰذا حق تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ﴾ [النساء: ١٢٩]

''اورتم ہرگز نہ کرسکو گے کہ عورتوں کے درمیان برابری کرو۔''

لیکن جو میلان حرام ہے وہ یہ ہے کہ کسی ایک بیوی کی طرف پوری طرح مائل ہو جائے۔ انسان اس میلان کو اپنے نفس کے بارے میں درست نہیں کہہ سکتا، جب تک اس میں واقع نہ ہو، کیوں کہ میلان کے اسباب دو یا دو سے زیادہ بیویوں کو جمع کرنے پر موقوف ہیں۔ اگر میلان کا خالی امکان ان شبہات میں سے ایک شبہہ ہوتا، جن سے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥٩٩)

اہلِ ایمان بچا کرتے ہیں، پھر تو ایک عورت سے شادی کرنا بھی اس لائق ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے، کیوں کہ اس میں بھی یہ امکان ہے کہ بیوی کے لیے جو حسنِ معاشرت واجب ہے، اس کو وہ قائم نہ کر سکے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اس اولاد کی وجہ سے جو اس بیوی سے حاصل ہو، وہ فتنے میں مبتلا ہو سکتا ہے، بلکہ لازم آتا ہے کہ حلال مال کی ملک بھی اسی قبیل سے ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ اس مال سے جو زکات وغیرہ واجب ہے اس کو ادا نہ کرے اور اسی طرح کی دوسری صورتیں ہیں، جن کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

جی ہاں! اگر ایک شخص نے اپنے نکاح میں سوکنیں جمع کر رکھی ہوں اور اپنے بارے میں یہ جانتا ہو کہ وہ (کسی ایک کی طرف) پوری طرح مائل ہو جائے گا تو اس نے سب بیویوں کو اپنے سے جدا کر کے ان میں سے صرف ایک کو اپنے پاس رکھ لیا۔ پھر اس نے چاہا کہ وہ دو یا زیادہ بیویاں جمع کرے تو بلاشبہہ بیویوں کا اس طرح جمع کرنا اس مباح یا مندوب سے ہے جو حرام کی طرف لے جانے کا ذریعہ ہے اور یہ صورت ان چھے صورتوں میں سے تیسری قسم کے ذیل میں درج ہے، جن کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جب ایک بیوی اس کی عفت و عصمت اور شرم گاہ کی حفاظت کے لیے کافی ہو اور اگر اس کی عفت و پاک دامنی کے لیے ایک سے زیادہ بیویاں درکار ہوں اور اس کو اپنے نفس کی طرف سے کسی ایک بیوی کی طرف مائل ہونے کا بھی خطرہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورت اختیار کر لے جو شرعی اعتبار سے اس کے غالب گمان کے مطابق کم از کم فساد کا باعث ہو۔ اس کے بعد ہر وہ شخص جو ایک سے زیادہ بیویوں کا محتاج و ضرورت مند نہ ہو اس کے لیے ایک بیوی کے ہوتے ہوئے زیادہ سے شادی کرنا پسندیدہ کام نہیں ہے۔ اِلا یہ کہ اس کو اپنے بارے میں یہ اعتماد ہو کہ وہ کسی ایک کی طرف ہی مائل نہیں ہو جائے گا۔ نیز وہ ایسے افعالِ خیر انجام دینے سے مشغول و مصروف نہ ہو جائے گا جو اس کے لیے اولیٰ اور بہتر ہیں۔ اس کا نفس مال زیادہ کمانے کی حرص میں مبتلا نہیں ہوگا۔ اپنے سارے اوقات اس کسب و کمائی میں صرف نہ کر بیٹھے گا یا یہ کہ وہ لوگوں کا محتاج نہ ہو جائے گا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اہل و عیال کی کثرت ان بڑے اسباب میں سے ہے جو نفس کو طلبِ دنیا کے سلسلے میں مشقت میں مبتلا کرتے ہیں اور اہلِ دنیا کے ہاتھ میں موجود مال کا محتاج کر دیتے ہیں۔ خاص طور پر قیامت کے قریب ان ادوار میں، بلکہ صحیح احادیث میں یہ ثابت ہے کہ اس آخری زمانے میں کنوارہ رہنا اور گوشہ نشینی اختیار کرنا اولیٰ و بہتر ہے۔ سید امام محمد بن ابراہیم الوزیر نے اس موضوع پر ایک نفیس قسم کی تحریر چھوڑی ہے جس میں پچاس دلیلیں پیش کی ہیں، لیکن اس اولویت کو اس فتنے سے مامون و بے خوف ہونے کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے، وہ فتنہ کنوارہ رہنے کے فتنے سے زیادہ سخت ہے، جیسے حرام میں ملوث ہونا۔

اگر وہ کہیں کہ شبہے سے بچنا اس بنا پر افعال، اعتقادات اور عبادات میں عام ہے کہ مثلاً متشابہ کی تفسیر نہ کی جائے اور اس کو اس خوف کی بنا پر محکم کی طرف لوٹایا جائے اس ڈر سے کہ کہیں "من فسر القرآن برأیه" کے شبہہ میں نہ داخل ہو جائیں، جس سے منع کیا گیا ہے اور ان صفات وغیرہ میں خوض کرنے سے توقف کیا جائے جو مکلفین کے افعال سے تعلق رکھتی ہیں، جیسے قدر، ارادات اور اس کے بارے میں حکم لگانا ہے کہ خالق کی مخلوق ہے یا مخلوق کی طرف سے ایجاد شدہ۔ اور اس کے علاوہ وہ ساری باتیں جن کا اہلِ مقالات نے ذکر کیا ہے یا وہ عام نہیں ہے؟

میں کہتا ہوں: ہاں! شبہے سے بچنا ان تمام چیزوں میں عام ہے جن کا پہلے ذکر ہوا ہے۔ جہاں تک افعال اور عبادات کا تعلق ہے ان میں شبہے کا ہونا تو ظاہر ہے اور یقیناً اس کی مثال بھی بیان ہو چکی ہے۔ رہے اعتقادات تو ان میں بھی شبہے کا ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ مسائلِ اعتقادات میں سے کسی مسئلے میں جب مجتہد پر دلائل باہم متعارض ہوں اور ان میں سے کوئی ایک جانب راجح نہ ہو اور نہ ہی ان دلائل کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو تو مذکورہ اعتقاد شبہہ ہوگا اور مومن شبہات پر توقف کرنے والے ہوتے ہیں۔

علمِ کلام میں تدوین شدہ مسائل جن کو "اصولِ دین" کا نام دیا گیا ہے، اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان مسائل کے اکثر دلائل باہم متعارض ہیں۔ متقی اور اپنے دین کی جستجو کرنے والے کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ وہ کسی قائل کے لیے کسی تکلف کے بغیر اور قیل و قال کا تکلف کیے بغیر ان چیزوں پر ایمان لائے جنھیں شریعتِ حقہ نے اجمالاً بیان کیا ہے، چنانچہ یہی مسلکِ قویم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین عظام رحمہم اللہ سلف صالحین کا اختیار کردہ صراطِ مستقیم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے کسی کو اس بات کا مکلّف نہیں ٹھہرایا کہ وہ یہ اعتقاد رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس کے علاوہ کسی چیز سے متصف ہے جس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو متصف کیا ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس بات کا پابند کیا ہے کہ وہ اس کی صفاتِ شریفہ کا اس طریقے سے اعتقاد رکھیں جسے متکلمین کے گروہوں میں سے کسی گروہ نے اختیار کیا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ پر بہت بڑا بہتان باندھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جس اعتقاد کا مکلّف ٹھہرایا ہے وہ یہ ہے:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشوریٰ: ۱۱] "اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔"

نیز یہ ہے:

﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [طٰہٰ: ۱۱۰] "اور وہ علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔"

علمائے کلام میں سے کسی نے ایک نے ڈینگ ماری ہے جس کا امت کی تمام نمایاں شخصیات انکار کرتی ہیں۔ چنانچہ اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھا کر کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بارے میں وہی کچھ جانتا ہے جو کچھ یہ متعجرف (ڈینگیں

مارنے والا، یعنی ابو علی الجبائی معتزلی) جانتا ہے۔ اللہ کی قسم! یہ گھناؤنا اقدام اور بھیانک جسارت کس قدر قابلِ تعجب ہے! میں اللہ کی قسم اٹھاتا ہوں کہ یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہے، یہ اپنے گناہ کے ساتھ لوٹا ہے اور اس نے اس اللہ کے قول کی مخالفت کی ہے جس نے اپنی کتابِ محکم میں یہ کہا ہے: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ بلکہ میں تو اللہ کی قسم اٹھا کر کہتا ہوں کہ یہ شخص اپنے نفس کی حقیقت اور اپنی ذات کی ماہیت بھی تحقیق کے ساتھ نہیں جانتا ہے تو وہ اپنے سوا دیگر مخلوقات کی حقیقت کو کیسے جانتا ہے، چہ جائیکہ وہ خالق تبارک وتعالیٰ کی حقیقت کو جانے۔

تمام مسائلِ کلامیہ کا یہی حکم ہے جو غالباً عقلی دلائل پر مبنی ہیں، جب کہ تحقیقی طور پر وہ غیر عقلی ہیں۔ اگر وہ دلائل علی وجہ الصحۃ معقول ہوتے تو ہرگز وہ یہ گمان نہ کرتا کہ اس کی عقل نے جو اعتقاد کیا اور سمجھا ہے وہی صحیح اور درست ہے۔ لہٰذا ایک معتقد ایسا عقیدہ رکھتا ہے اور دوسرا ویسا عقیدہ رکھتا ہے۔ وہ صحیح عقل جو فطرتِ الٰہی سے ہٹ جانے سے محفوظ ہو وہ کسی چیز اور اس کی نقیض کا تصور نہیں کر سکتی، کیوں کہ تمام عقلا کے نزدیک دو نقیضوں کا جمع ہونا محال ہے۔ چنانچہ اس اتفاق کے بعد یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بعض علما کی عقلیں ایک نقیض کا فیصلہ دیں اور بعض دوسرے علما کی عقلیں کسی دوسری نقیض کا۔ یہ تو محض غلط ہے جو عصبیت اور جس پر انسان کی پرورش ہوتی ہے اس کی محبت سے پیدا ہوتا ہے اور یہ عقلی دلیل پر ایسا واضح افترا ہے جس سے وہ بری ہے۔ جس کسی کو اس میں شک ہو وہ کتبِ کلام کی طرف رجوع کرے اور ان مسائل پر نظر کرے جو اہلِ کلام کے ہاں بنیادی مسائل میں شمار ہوتے ہیں، جیسے تحسین و تقبیح کا مسئلہ، خلقِ افعال اور تکلیف مالا یطاق کا مسئلہ اور خلقِ قرآن وغیرہ کا مسئلہ کہ ذکر کردہ یہ تمام مسائل ان میں موجود ہیں، بشرطیکہ یہ شخص ان جماعتوں میں سے کسی جماعت کا مقلد نہ ہو، بلکہ ہر گروہ کے کلام کو ان کی تدوین کردہ کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر معتزلہ، اشعریہ اور ماتریدیہ کی کتابوں کو جمع کیا جائے اور غور وفکر کیا جائے۔ حقیقت الامر واضح ہو جائے گی اور اس کو معلوم ہو جائے گا کہ کون سی بات راجح ہے۔ اہلِ کلام کے رد میں باتیں تو بہت ہیں اس مقام کے دائرے کی وسعت اس کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ مگر اس جگہ اس کو بیان کرنے کا قصد وارادہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے ذکر سے لگام کو پھیرنا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔[1]

ہاں! وہ اصولِ دین جن پر متقین کا اعتماد ہے جو اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں، جس کا وصف یہ ہے کہ اس کے سامنے سے باطل آتا ہے نہ ہی اس کے پیچھے سے اور دوسرے سنتِ مطہرہ میں، کون سی سنتِ مطہرہ جو اپنی مثال آپ ہے، جس (کے صاحب) کا وصف یہ ہے کہ وہ خواہش سے نہیں بولتا، جو بات بولتا ہے وہ اس کی طرف وحی کی گئی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں کوئی چیز بظاہر مختلف ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے لیے بھی وہی چیز کافی ہو جائے جو

[1] الفتح الرباني من فتاوىٰ الإمام الشوكاني (٤/٢٠٥٤_٢٠٩٠)

خیر القرون، ان کے بعد اور پھر ان کے بعد والے لوگوں کو کافی ثابت ہوئی اور وہ ہے کہ جو چیز وارد ہوئی ہے اور جس طرح وارد ہوئی ہے اس پر ایمان لایا جائے۔ علم متشابہ کو علام الغیوب کی طرف رد کرے۔ جس شخص کو وہ کافی نہ ہو جو سلف کے لیے کافی ہوا تو اللہ تعالیٰ اس کو کفایت نہ کرے اور اسے وسعت نہ دے۔

اس مقام پر علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنے بارے میں یہ حکایت کی ہے جس کو ہم نے کتاب "قصد السبیل إلی ذم الکلام والتاویل" میں نقل کیا ہے۔ راوی رحمہ اللہ نے اس حکایت کو اپنی اکثر تصنیفات میں مختلف عبارتوں کے ساتھ بیان کیا ہے، جیسے ان کی کتاب "السیل الجرار" ہے۔ اسی طرح "الفتح الربانی" اور "رسالہ تحف" وغیرہ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے علم کلام میں مشغول ہو کر قیمتی عمر کا ایک عرصہ ضائع کیا اور اس فن کے ماہرین سے اس فن کی مختصر و مطول کتابیں پڑھیں اور ان کے مطالعے میں منہمک رہے۔ آخر کار اوقات ضائع کرنے، افکار کے منتشر ہونے اور حیرت کے لاحق ہونے کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ ندامت و پشیمانی کے علاوہ کوئی نتیجہ نہ نکلا۔

غرض کہ اس موضوع پر نظر و فکر کا کم از کم حال یہ ہے کہ وہ ایسے مشتبہات سے ہو جن پر ہم کو توقف کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ من جملہ مشتبہات کے یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو متشابہ ہیں ان پر نظر و فکر کی جائے۔ اس کو جاننے میں خاصی مغز ماری کی جائے اور اس کی حقیقت سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے تگ و دو کی جائے۔ اگر یوں کہا جائے تو بعید نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی یہ بیان کر دیا کہ متشابہات پر اقدام کرنا حلال نہیں ہے اور متشابہ اس قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم میں رکھنے کو ترجیح دی ہے۔ سلف صالحین اس پر بحث میں حرج محسوس کرتے تھے اور اس کام میں مشغول ہونے والے کو اس سے منع فرماتے تھے۔ چنانچہ بہترین طریقہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، جو خیر القرون سے تعلق رکھتے ہیں، تابعین اور تبع تابعین کا اس پر بحث و خوض کرنے اور اس میں مشغول رہنے کے بارے میں نفرت بھرا کلام اس قدر مروی ہے کہ اگر اس کو جمع کیا جائے تو ایک ضخیم کتاب بن جائے۔

اگر جملہ را سعدی انشا کند   مگر دفتری دیگر املا کند

"اگر سعدی ساری چیزوں کو تحریر کریں تو ایک اور کتاب معرضِ وجود میں آ جائے۔"

وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية وبالله التوفيق وهو المستعان وخير رفيق.



149

إطلاق المحبوس عن أسر أحاديث النفوس

(حدیث: «إن الله تجاوز لأمتي ...» پر ایک اشکال کا جواب)

سوال حدیث: «إِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ»[1]

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے میری امت سے وہ امور معاف کر دیے ہیں جن کے متعلق محض دل میں خیال آیا ہو، جب تک اس نے عمل نہ کیا ہو یا گفتگو نہ کی ہو۔''

میں مغفور (جس کو معاف کر دیا گیا ہے) سے مراد کیا ہے؟ آیا اس سے مراد وہ چیز ہے جو دل میں قرار پا جائے اور انسان اس کا ارادہ کرے یا اس سے مراد وہ خیال ہے جو دل میں گزرے، مگر وہ دل میں قرار پائے اور نہ انسان اس کا ارادہ ہی کرے؟ اگر اس سے مراد پہلا ہے تو اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جو مرتد ہونے کی نیت کرے، لیکن ہنوز ارتداد کے موجب کسی قول و عمل کا ارتکاب نہ کرے؟ اسی طرح جو کسی گناہ کا عزم کرے یا عبادات میں سے کسی عبادت، مثلاً: نماز یا روزہ یا طہارت میں مشغول ہو اور بعد میں اس کے بطلان کا سبب بننے والے کسی عمل کا ارتکاب کیے بغیر وہ عبادت کو باطل کرنے کی نیت کرے تو آیا یہ (ارتداد کا ارادہ کرنے والا) شخص کافر اور (گناہ کرنے والا شخص) گناہ گار ہو گا؟ اور کیا (عبادت کو باطل کرنے کی نیت کرنے والے) اس شخص کی عبادت باطل ہو جائے گی یا نہیں؟ اگر دل میں (بیوی کو) طلاق دینے یا (کسی غلام لونڈی کو) آزاد کرنے کی نیت کرے مگر اس کو زبان پر نہ لائے تو اس کی حالت کیا ہو گی؟

جواب صحیح بخاری وغیرہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں مروی حدیث:

«إِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا وَ يَعْمَلُوا»[2]

''یقیناً اللہ تعالیٰ نے میری امت سے وہ امور معاف کر دیے ہیں جن کے بارے میں محض دل میں خیال آیا، جب تک انھوں نے گفتگو نہ کی ہو اور عمل نہ کیا ہو۔''

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٢٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٧)

[2] یہ الفاظ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٧) کے ہیں۔

جس معانی پر دلالت کرتی ہے اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا دل میں خیال آئے، کیوں کہ حدیث میں وارد لفظ "ما" عموم کے صیغوں میں سے ہے، جیسا کہ اہلِ اصول اور علمائے معانی و بیان نے اس کی صراحت کی ہے۔ لہٰذا یہ لفظ اس عبارت کی قوت میں ہے:

"إن الله غفر لأمتي كل ما حدثت به أنفسها"

"بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے لیے وہ تمام امور معاف فرما دیے ہیں جن کے متعلق ان کے دلوں میں محض خیال آیا ہو۔"

اسی طرح صحیح بخاری (وغیرہ) ہی میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی دوسری حدیث:

((إِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا))

اس مفہوم میں ہے: "كل ما حدثت به أنفسها" وہ تمام امور جن کا ان کو (دلوں میں محض) خیال آیا ہو۔

یہی حال ان تمام احادیث کا ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں وارد ہوئی ہیں کہ وہ تمام کی تمام عموم پر ہی دلالت کرتی ہیں۔ نیز اس بات کا فائدہ دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی معافی اور بخشش ایسی نہیں ہے کہ وہ دل کے بعض خیالات کے ساتھ، بعض دیگر کو چھوڑ کر، خاص ہو۔

اس کی تائید اس صحیح حدیث سے ہوتی ہے جو بہ ایں الفاظ مروی ہے: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ۗ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَاۗءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَاۗءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤]

"اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اور اگر تم اسے ظاہر کرو جو تمھارے دلوں میں ہے، یا اسے چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا، پھر جسے چاہے بخش دے گا اور جسے چاہے عذاب دے گا اور اللہ ہر چیز پر پوری طرح قادر ہے۔"

تو یہ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر گراں گزری۔ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور گھٹنوں کے بل بیٹھ کر انھوں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول! (پہلے) ہمیں ایسے اعمال کا پابند بنایا گیا تھا جو ہماری طاقت میں ہیں: نماز، روزہ، جہاد اور صدقہ اور اب آپ پر یہ آیت اتری ہے جس کی ہم طاقت نہیں رکھتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا تم وہی بات کہنا چاہتے ہو جو تم سے پہلے اہلِ کتاب نے کہی: ہم نے سنا اور نافرمانی کی؟! بلکہ تم کہو: ہم نے سنا اور اطاعت کی۔ اے ہمارے رب! ہم تیری بخشش چاہتے ہیں اور تیری ہی طرف لوٹنا ہے۔" جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ الفاظ دہرائے اور ان کی زبانیں اس پر رواں ہو گئیں تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری:

﴿ اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ ؕ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓىِٕكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ ۟ وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا ۗ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥]

''رسول اس پر ایمان لایا جو اس کے رب کی جانب سے اس کی طرف نازل کیا گیا اور سب مومن بھی، ہر ایک اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر ایمان لایا، ہم اس کے رسولوں میں سے کسی ایک کے درمیان فرق نہیں کرتے۔ اور انھوں نے کہا ہم نے سنا اور ہم نے اطاعت کی، تیری بخشش مانگتے ہیں اے ہمارے رب! اور تیری ہی طرف لوٹ کر جانا ہے۔''

چنانچہ جب انھوں نے یہ (مان کر اس پر عمل) کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس (کے ابتدائی معنی) کو منسوخ کر کے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ؕ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ؕ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَاۤ اِنْ نَّسِيْنَاۤ اَوْ اَخْطَاْنَا ۚ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

''اللہ کسی جان کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی گنجایش کے مطابق، اسی کے لیے ہے جو اس نے (نیکی) کمائی، اور اسی پر ہے جو اس نے (گناہ) کمایا، اے ہمارے رب! ہم سے مؤاخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر جائیں۔''

(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: ہاں، (انھوں نے کہا):

﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَاۤ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

''اے ہمارے رب! ہم پر کوئی بھاری بوجھ نہ ڈال، جیسے تو نے اسے ان لوگوں پر ڈالا جو ہم سے پہلے تھے۔''

(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: ہاں، (انھوں نے پھر کہا):

﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ۚ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

''اے ہمارے رب! اور ہم سے وہ چیز نہ اٹھوا جس (کے اٹھانے) کی ہم میں طاقت نہ ہو۔''

(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: ہاں، (انھوں نے پھر کہا):

﴿ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ اَنْتَ مَوْلٰىنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

''اور ہم سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر، تو ہی ہمارا مالک ہے، سو کافر لوگوں کے مقابلے میں ہماری مدد فرما۔''

(اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: ہاں۔

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے یہ الفاظ صحیح روایت کے ساتھ ثابت شدہ ہیں۔[1] عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث میں، جو صحیح روایت کے ساتھ ثابت ہے، گذشتہ روایت میں جہاں یہ کلمات ہیں: (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: ہاں، وہاں یہ الفاظ ہیں: (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔[2]

یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ پہلی آیت سے اللہ تعالیٰ نے جس طرح تنگی کو مرفوع اور منسوخ کیا ہے اور امت کو معاف کر دیا ہے، اس سے مراد جو ظاہر کیا گیا ہو اور جس کو دل میں مخفی رکھا گیا ہو، دونوں برابر ہیں۔ آیت کے الفاظ عموم کا تقاضا کرتے ہیں، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ أَوْ تُخْفُوْهُ ﴾ میں موجود ضمیر فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ ﴾ کی طرف راجع ہے اور لفظ: ﴿ مَا ﴾ ان الفاظ سے ہے جن میں عموم پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور یہ ﴿ مَا ﴾ موصولہ ہوگا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ تکلیف اٹھالی اور جو لوگ طاقت نہیں رکھتے ان پر بوجھ نہ ڈالا گیا۔

اسی طرح آیتِ کریمہ کے یہ الفاظ: ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ﴾ بھی عموم کا تقاضا کرتے ہیں، کیوں کہ ان میں بھی ''مَا'' موصولہ یا موصوفہ ہے، یعنی: ''لا تحملنا الشيئ الذي لا طاقة لنا به أو شيئا لا طاقة لنا به'' ہم سے وہ چیز نہ اٹھوا جس کے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں ہے۔'' اس پر آپ ﷺ نے (خدا تعالیٰ کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یہ سن کر فرماتا ہے) ہاں، یا یہ فرماتا ہے: میں نے ایسے ہی کر دیا۔

اسی طرح فرمانِ مصطفیٰ ﷺ ((ما حدثت به أنفسها)) میں ''مَا'' موصوفہ یا موصولہ ہے، یعنی: ''الشيئ الذي حدثت به أنفسها أو شيئا حدثت به أنفسها'' ''وہ چیز جس کا ان کے دلوں میں خیال پیدا ہو۔'' اسی طرح فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿ وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ ﴾ میں صحیح موقف یہ ہے کہ ''ما'' موصولہ ہوگا یا موصوفہ، یعنی: ''إن تبدوا الشيئ الذي في أنفسكم أو شيئا في أنفسكم أو تخفوا الشيئ الذي في أنفسكم أو شيئا في أنفسكم'' ''اگر تم وہ چیز ظاہر کرو جو تمھارے دلوں میں ہے یا اس چیز کو مخفی رکھو جو تمھارے دلوں میں ہے۔''

یہاں یہ بات واضح ہے کہ دل کے خیال سے اس امت کو معافی دی گئی ہے اس سے مراد وہ چیز ہے جس پر لفظ ''حدیث نفس'' (دل کا خیال) صادق آتا ہو، خواہ وہ دل میں قرار ہی پا چکی ہو۔ قطع نظر اس بات کے کہ وہ دلی خیال اس کے لیے لمبا ہو گیا ہو یا چھوٹا ہو، خواہ وہ لمبا عرصہ باقی رہے یا تھوڑا عرصہ اور خواہ دل پر سے وہ جلدی جلدی گزر جائے یا اس میں تراخی اور ٹھہراؤ ہو، سب کا سب وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس امت کو معاف کر دیا ہے۔ اس

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٦)

امت کو یہ شرف بخشا ہے اور دوسری امتوں کے علاوہ اس امت کو اس حرج کے اٹھانے میں خاص کیا ہے، جب کہ پہلی امتیں اس خیال پر زیرِ خطاب ہوتیں اور ان کی اس پر گرفت ہوتی تھی۔

یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ سابقہ امتوں کو، ان کے تکلیف ما لا یطاق ہونے کے باوصف محض ان خیالات کی بنا پر کیوں معرضِ خطاب میں لایا جاتا، جو ان کے دلوں میں پیدا ہوتے تھے، باوجود اس کے کہ بشری طبیعتیں ان خیالات کو دفع کرنے پر قادر نہیں ہیں، کیوں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] ''اور اللہ کرتا ہے جو چاہتا ہے۔''

نیز اس کا فرمان ہے:

﴿ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴾ [المائدة: ١] ''بے شک اللہ فیصلہ کرتا ہے جو چاہتا ہے۔''

نیز اس کا ارشاد ہے:

﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]

''اس سے نہیں پوچھا جاتا اس کے متعلق جو وہ کرے اور ان سے پوچھا جاتا ہے۔''

یہاں سے یہ ثابت وظاہر ہوا کہ ہر وہ چیز جس پر حدیثِ نفس (دلی خیال) صادق آئے، وہ مغفور، بخشا ہوا اور اس سے تجاوز کیا ہوا ہے، خواہ وہ کوئی ہو، کسی بھی صفت پر ہو، اس حدیثِ نفس کے ساتھ ارتداد کا واقع ہونا، گناہ کا لکھا جانا، عبادت کا باطل ہونا، طلاق، آزادی میں اور عقود میں سے کوئی بھی چیز ہو اس کا واقع ہونا درست نہ ہوگا۔

ہاں اگر کوئی شخص ارتداد کے بارے میں خیالِ دل کی اس حد کو پہنچ چکا ہو کہ وہ اس کو اختیار کر لے یا اس کے ساتھ گفتگو کر دے تو بلاشبہہ وہ مرتد ہو جائے گا یا مرتدین کے احکام اس کے حال کے ساتھ لازم ہو جائیں گے اور سائل کے تمام سوالوں کا یہی حال ہوگا۔

اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیح روایت کے ساتھ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے اور آپ ﷺ اس کو اپنے رب تعالیٰ سے روایت کرتے ہیں:

((إِنَّ اللّٰهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذٰلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللّٰهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللّٰهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلٰى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ إِلٰى أَضْعَافٍ كَثِيْرَةٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللّٰهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللّٰهُ سَيِّئَةً وَّاحِدَةً))[1]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٢٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣١)

''بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے نیکیاں اور برائیاں لکھی ہیں، پھر ان کی تفصیل بتائی ہے کہ جس نے کسی نیکی کا ارادہ کیا، پھر وہ نیکی نہ کی تو اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ہاں ایک پوری نیکی لکھ دی اور اگر نیکی کا ارادہ کیا، پھر وہ نیکی کر ڈالی تو اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ہاں دس سے سات سو گنا (یا) اس سے زیادہ گنا تک لکھ لیا اور اگر اس نے برائی کا ارادہ کیا، پھر اس کا ارتکاب نہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے ہاں ایک پوری نیکی لکھی اور اگر اس نے (برائی کا) ارادہ کیا اور اس کو کر ڈالا تو اللہ تعالیٰ نے ایک برائی لکھی۔''

صحیح حدیث میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِيْ بِحَسَنَةٍ وَّلَمْ يَعْمَلْهَا أَكْتُبُهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا أَكْتُبُهَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلٰى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَّلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ أَكْتُبْهَا عَلَيْهِ، وَإِنْ عَمِلَهَا كَتَبْتُهَا عَنْهُ سَيِّئَةً وَّاحِدَةً)) [1]

''اللہ عزوجل نے فرمایا: جب میرا بندہ نیکی کا قصد کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے تو میں اس کے لیے ایک نیکی لکھوں گا، پھر اگر وہ اسے کر لے تو میں اس کو دس سے سات سو گنا تک لکھوں گا اور جب میرا بندہ کسی برائی کا قصد کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے تو میں اسے اس بندے کے خلاف نہیں لکھوں گا، پھر اگر وہ اس پر عمل کرے تو میں ایک برائی لکھوں گا۔''

صحیح روایت کے ساتھ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِيْ بِأَنْ يَّعْمَلَ حَسَنَةً فَأَنَا أَكْتُبُهَا لَهُ حَسَنَةً مَا لَمْ يَعْمَلْ، فَإِذَا عَمِلَهَا فَأَنَا أَكْتُبُهَا بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، فَإِذَا تَحَدَّثَ بِأَنْ يَّعْمَلَ سَيِّئَةً فَأَنَا أَغْفِرُهَا لَهُ مَا لَمْ يَعْمَلْهَا، فَإِذَا عَمِلَهَا فَأَنَا أَكْتُبُهَا لَهُ بِمِثْلِهَا)) [2]

''اللہ عزوجل نے فرمایا: جب میرا بندہ (دل میں) یہ بات کرتا ہے کہ وہ نیکی کرے گا تو میں اس کے لیے ایک نیکی لکھ دیتا ہوں، جب تک عمل نہ کرے، پھر اگر اس کو عمل میں لے آئے تو میں اسے دس گنا لکھ لیتا ہوں اور جب (دل میں) برائی کرنے کی بات کرتا ہے تو میں اسے معاف کر دیتا ہوں جب تک اس پر عمل نہ کرے، جب وہ اس کو عمل میں لے آئے تو میں اسے اس کے برابر (ایک ہی برائی) لکھتا ہوں۔''

صحیح روایت کے ساتھ انھی سے مروی ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ: رَبِّ! ذَاكَ عَبْدُكَ يُرِيْدُ أَنْ يَّعْمَلَ سَيِّئَةً وَهُوَ أَبْصَرُ بِهِ فَقَالَ: ارْقُبُوْهُ، فَإِنْ

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٨) صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٠٦٢)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٩)

عَمِلَهَا فَاكْتُبُوْهَا لَهُ بِمِثْلِهَا وَإِنْ تَرَكَهَا فَاكْتُبُوْهَا لَهُ حَسَنَةً، إِنَّمَا تَرَكَهَا مِنْ جَرَّائِيْ))[1]

''فرشتوں نے کہا: اے رب! یہ تیرا بندہ ہے، برائی کرنا چاہتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو خوب دیکھ رہا ہوتا ہے، اللہ فرماتا ہے: اس پر نظر رکھو، پھر اگر وہ برائی کرے تو اس کے برابر (ایک برائی) لکھ لو اور اگر اس کو چھوڑ دے تو اس کے لیے اسے ایک نیکی لکھو (کیوں کہ) اس نے میری خاطر اسے چھوڑا ہے۔''

یوں تو اس موضوع پر مختلف الفاظ کے ساتھ احادیث مروی ہیں، مگر ہم نے جتنی احادیث ذکر کر دی ہیں، انھی پر اکتفا کرتے ہیں۔

حدیث کے یہ الفاظ: ((وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَّلَمْ يَعْمَلْهَا)) ''اگر اس نے برائی کا ارادہ کیا، پھر اس کا ارتکاب نہ کیا۔'' اس بات پر دلیل ہیں کہ انسان کا ارادہ جس برائی کا بھی ہو، خواہ وہ دل کا خیال ہو یا عزم یا ارادہ یا نیت اس پر انسان کی گرفت نہ ہوگی جب تک اس ارادے وغیرہ کو عملی جامہ نہ پہنائے، چنانچہ ''سیئة'' کا اطلاق اور اس کی عدمِ تقیید اسی معنی پر دلالت کرتی ہے۔ نیز عمل کو ارادے کے مقابلے میں لانا بھی اسی معنی کے لیے مفید ہے، کیوں کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ''اگر اس نے برائی کا ارتکاب نہ کیا'' ''ارادے'' کا قسیم ہے اور الفاظِ حدیث ((فإن عملها)) میں حرفِ شرط اس مدعا کی سب سے بڑی دلیل ہے، کیوں کہ اس لفظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ برائی پر تب تک مواخذہ نہیں ہے جب تک اس کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ چنانچہ ان وجوہ کے ساتھ ایسے شخص کا رد کیا جا سکتا ہے جس نے قصد، عزم اور عقدِ قلب کو محض ارادے سے زائد امور شمار کیا ہے۔

رہا بعض اہلِ علم سے جو یہ مروی ہے کہ دلوں میں قرار پکڑنے والے افعال اور قرار نہ پکڑنے والے افعال میں فرق ہے۔ چنانچہ جو دل میں قرار پکڑیں ان پر انسان کا مواخذہ ہوگا اور جو اس کے دل میں قرار نہ پکڑیں اس پر مواخذہ نہیں ہوگا اور حدیث: ((إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل)) ان (خیالات) پر محمول ہے جو دل میں قرار نہ پکڑیں۔

مخفی نہ رہے کہ اس پر تکلف تاویل کی، نیز اس کے درمیان فرق کرنے کی جس پر حدیث مشتمل ہے اور اس پر دلالت کرتی ہے کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ بعض حصے کو عفو و درگزر کے حکم کے ذیل میں داخل کرنا اور بعض کو اس حکم سے خارج کرنا اور اس کو ایسا قرار دینا جس کو خیالِ دل سے درگزر متناول نہیں ہے، جب کہ پہلا بعض حصہ بھی اسی باب سے ہے، تو اس طرح کی تفریق بلا کسی معقول سبب کے ہے۔ علامہ محمد بن علی شوکانی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس تاویل میں ایسا تکلف ہے جس کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انتھی

تفریق کے بعض قائلین نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے:

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۲۹)

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ۚ فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾ [الروم: ۳۰]

''پس تو ایک طرف کا ہو کر اپنا چہرہ دین کے لیے سیدھا رکھ، اللہ کی اس فطرت کے مطابق، جس پر اس نے سب لوگوں کو پیدا کیا۔''

اور اس آیتِ کریمہ کو خیالِ دل سے درگزر پر مشتمل حدیث کی تاویل اور اس کی اس خیال کے ساتھ تخصیص کی دلیل بنایا ہے، جب کہ صورتِ حال یہ ہے جو کسی سے مخفی نہیں کہ یہ آیتِ کریمہ ان کے مدلول پر کسی طرح کی دلالت نہیں کرتی ہے، نہ دلالتِ مطابقی، نہ تضمنی اور نہ ہی التزامی۔

اس کی تفصیلی وضاحت کچھ اس طرح سے ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ارشاد: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ ﴾ کی مراد اگر اس کا حقیقی معنی ہے تو آیتِ کریمہ میں تو صرف اقامتِ وجہ کا حکم ہے اور یہ عضو کا عمل ہے نہ کہ دل کا اور اگر اس سے ان امورِ دین کی بجا آوری مراد ہے جن امور کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع قرار دیا ہے تو یہ امور اقوال و افعال ہیں نہ کہ خیالِ دل۔ اگر اس مستدل کے زعم میں محلِ استدلال اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿ فِطْرَتَ اللهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾ ہے تو اس آیت میں تو صرف یہ بیان ہے کہ ہر بچے کی ولادت فطرت پر ہوتی ہے اور یہ فطرت وہ خلقتِ الٰہی ہے جس پر اس نے اس کو پیدا کیا ہے اور یہ وہ طبعِ الٰہی ہے جس پر اس نے بچے کو مطبوع کیا ہے۔ یہ خیالِ دل کے باب سے نہیں ہے نہ ورود میں اور نہ صدور میں۔ لہٰذا یہ فطرت بچے کی ولادت کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے۔ جس وقت خیالِ دل ہوتا ہے نہ کوئی اعتقاد، قصد اور نیت۔ لہٰذا ولادت کے ایک عرصے کے بعد جا کر یہ تمیز پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے صحیح ثابت یہ حدیث ہے:

((كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَلٰكِنْ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ)) [1]

''ہر بچہ فطرتِ (اسلام) پر پیدا ہوتا ہے، لیکن اس کے والدین اسے یہودی بنا لیتے ہیں، عیسائی بنا لیتے ہیں اور مجوسی بنا لیتے ہیں۔''

اور یہ وہی فطرت ہے جس کا ذکر مذکورہ بالا آیتِ کریمہ میں ہوا تھا۔ جب اس آیتِ کریمہ کا معنی جان لیا گیا تو یہ معلوم ہو گیا کہ اس مدلول پر اس آیت سے استدلال کرنا مذکورہ بالا تین وجوہ میں سے کسی بھی وجہ کے ساتھ درست نہیں ہے۔

لہٰذا یہ دلالت، جو سہا ستارے سے بھی زیادہ مخفی ہے، اس حدیث کی دلالت سے کیسے زیادہ راجح ہو سکتی ہے جو روزِ روشن سے بھی زیادہ واضح ہے اور اس کی تاویل کو واجب کر سکتی ہے اور اس کے بعض مفہوم پر مقصور ہو سکتی ہے اور کیسے اس مفہوم سے بعض کو خارج کیا جا سکتا ہے، جب کہ اس میں ایک ایسا عمومِ شامل پایا جاتا ہے جو اس غایت کے لیے مفید ہے جو غایت عمل اور تکلم ہے۔ پھر یہ غایت اکیلی ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد خیالِ دل

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣١٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٥٨)

ہے اور وہ قول وعمل سے ایک مغایر چیز ہے۔ پس وہ تمام خیالاتِ قلبیہ جو تکلم اور اس پر عمل کی طرف نہ آئیں وہ حدیثِ نفس (خیالِ دل) ہوں گے بغیر اس کے کہ دل میں قرار پکڑنے والے خیالات اور قرار نہ پکڑنے والے خیالات کے درمیان کوئی فرق کیا جا سکے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

درج ذیل حدیث:

((مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ، وَإِنْ لَّمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ)) [1]

''جس شخص نے کسی برائی کا ارادہ کیا، پھر اس برائی کا ارتکاب کیا تو اس کے لیے ایک ہی برائی لکھ دی جاتی ہے اور اگر اس نے اس کا ارتکاب نہ کیا تو اس پر برائی لکھی نہیں جاتی۔''

اور دوسری ایک حدیث:

((كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ)) [2]

''(اگر اس نے برائی کا ارادہ کرنے کے بعد اس کا ارتکاب نہ کیا تو) اس کے لیے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے۔''

سابقہ حدیث کی دلالت سے واضح تر ہے۔ نیز یہ حدیث اکمل دلالت کے ساتھ دلالت کرتی اور بلند آواز کے ساتھ پکار کر کہتی ہے کہ ''ھم'' اپنی تمام اقسام کے ساتھ، جب تک اسے عملی جامہ نہ پہنایا جائے، مغفور (بخشا ہوا) ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ کا یہ فرمان:

((مَا لَمْ يَعْمَلْهَا، فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ))

''(برائی کا ارادہ کر کے) جب تک اس کا ارتکاب نہ کرے (وہ برائی برائی لکھی نہیں جاتی) پھر اگر وہ اس کا ارتکاب کر لے تو اس پر ایک ہی برائی لکھی جاتی ہے۔''

بھی اس سے زیادہ واضح اور صریح تھا، کیوں کہ اس فرمان کی: ((ما لم يعملها)) کے ساتھ تقیید کرنا، شرط کو لانا اور اس کی کتابت کو عمل کی جزا قرار دینا انتہائی زیادہ واضح ہے۔ کیا اس سے بھی واضح اور اس سے بھی زیادہ اپنی دلالت میں ظاہر کوئی چیز ہو سکتی ہے؟! یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث ان خیالات پر محمول ہے جو دل میں قرار نہیں پاتے نہ کہ وہ خیالاتِ قلبیہ جو دل میں قرار پا جاتے ہیں؟ وہ کون سی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ استقرارِ خواطرِ قلبیہ اور احادیثِ نفسیہ سے نکل کر افعالِ جوارحیہ کی طرف خارج ہے؟ اس پر تکلف تاویل اور پر مشقت تخصیص کا موجب کیا ہے؟ اس کلامِ نبوی اور عبارتِ محمدی کی تخصیص کا مقتضا کیا ہے؟ بلکہ یہ تاویل و تخصیص تو اللہ تعالیٰ کے ذمے وہ بات لگانے کی قبیل سے ہے جو اس نے نہیں کہی ہے اور بندوں پر ایک ایسا گناہ ثابت کرنا اور ان کا ایک ایسی چیز کے ذریعے

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۲۸)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۲۹)

مواخذہ کرنا ہے جس کی شریعتِ مطہرہ نے، اس سے درگزر کرتے ہوئے معاف کر دینے کی صراحت کی ہوئی ہے۔

بعض دوسرے قائلین، جنھوں نے دل میں قرار پکڑنے والے خیالات اور قرار نہ پکڑنے والے خیالات کے درمیان فرق کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ دل میں قرار پکڑنے والے خیالات کو حدیث کے ان الفاظ: ((ما لم یعمل)) ''جب تک وہ اس برائی کا ارتکاب نہ کرے'' کے ذیل میں داخل کرنا ممکن ہے، جب کہ یہ قول اس قول سے بھی زیادہ بعید ہے جس سے پہلے استدلال کیا گیا ہے، کیوں کہ عمل اور تکلم دونوں ہی ''ھم'' کے قسیم اور اس کے مقابل ہیں، جیسا کہ حدیث: ((ھم بسیئۃ)) کے تحت یہ بات گزر چکی ہے۔ نیز عمل و تکلم ہر دو خیالِ دل کی غایت ہیں، جہاں درگزر کی انتہا ہو جاتی ہے۔

ہر وہ شخص جو عربی اور لغتِ عرب کو سمجھتا ہے وہ ان دونوں حدیثوں میں ذکر ہونے والی ترکیب سے ایک ایسی چیز سمجھتا ہے کہ اس کا غیر اس کے فہم کا قائل ہے، بلکہ غیر اس سے پہلے فہم کا قائل ہے، نیز خیالِ دل اور ''ھم'' کو جنسِ عمل سے قرار دینے سے دور اور تسلسل لازم آتا ہے، یعنی نبی اکرم ﷺ کے اس جیسے فرمان میں:

((إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)) [1] ''اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔''

کیوں کہ نیت وہی قصد اور عقدِ قلب کا نام ہے اور اس (نیت) کو اس حدیث میں من جملہ محصلاتِ اعمال اور معداتِ افعال قرار دیا گیا ہے۔ پھر اگر نیتِ مذکور من جملہ اعمال کے ہو تو اس نیت کو اپنا ہی محصل ہونا چاہیے اور یہ ظاہر ہے اور ہر فہم و شعور رکھنے والوں پر ملتبس نہیں ہے۔

یہاں سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ دل میں قرار پانے والے خیالِ دل کو مواخذے کے ساتھ خاص کرنے والوں کا قول باطل ہے۔ ان کے ہاتھ میں علم کی کوئی نقل شدہ بات نہیں ہے، بلکہ ان کے پاس محض اور خالص رائے ہے جس کی کوئی وجہ ہے نہ دلیل اور نہ اس کا کوئی ملجا و ماویٰ۔

اللہ تعالیٰ امام شافعی رحمہ اللہ پر رحم فرمائے انھوں نے ''کتاب الأم'' میں لکھا ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ساتھ اس کی زبان حرکت میں نہ آئے وہ خیالِ دل ہے جس کی بنی آدم کو چھوٹ دے دی گئی ہے۔[2] انتھیٰ

باقی رہے وہ دلائل جو عمل و تکلم کے بغیر افعالِ قلبیہ پر مواخذے پر دلالت کرتے ہیں تو اس سلسلے میں ان دلائل سے ہماری اس بحث پر اشکال وارد نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ دلائل کی یہ قسم اپنی جگہ میں مقصور اور اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے اور ان عمومات کو خاص کرنے والی ہے جن کا ذکر گزر چکا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿ وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ﴾ [الحج: ۲۵]

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۹۰۷)

[2] کتاب الأم (۲۷۸/۵)

''اور جو بھی اس میں کسی قسم کے ظلم کے ساتھ کج روی کا ارادہ کرے گا ہم اسے دردناک عذاب سے مزہ چکھائیں گے۔''

کیوں کہ یہ آیتِ کریمہ حرم میں یا بیت الحرام میں محض اس معصیت کا ارادہ کرنے پر مواخذہ ہونے پر دلالت کرتی ہے جس معصیت پر اپنے آپ پر یا اپنے غیر پر ظلم کرنا صادق آتا ہے، جب یہ ارادہ اس چیز کے ساتھ متعلق ہو جس میں الحاد شامل ہو۔

پھر اگر ہم اس آیت کو اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کریں اور تاویل کی کسی وجہ کے ساتھ اس کی تاویل اس بنا پر نہ کریں کہ یہ آیت ان قطعی دلائل کے مخالف ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مخفیاتِ قلوب اور مضمراتِ سرائر پر اس وقت تک مواخذہ نہ ہوگا جب تک ان پر عمل نہ کیا جائے یا ان کے ساتھ کلام نہ کیا جائے تو ضروری ہے کہ اس آیت کو اس جگہ پر مقصور رکھا جائے جس میں یہ وارد ہوئی ہے اور اس کو اسی مقام کے ساتھ خاص کیا جائے جس کے ساتھ دلیل نے اس کو خاص کیا ہے۔

چونکہ کسی چیز کے محض ارادے پر، جو ظلم کے ساتھ الحاد ہے، مواخذے کا ہونا حرم یا بیت الحرام کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا آیتِ کریمہ کو اس کے محل، مورد اور مکان پر ہی مقصور کیا جائے گا۔ ایسا کیوں نہ کیا جائے، جب کہ اس آیت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کے تمام احوال، ازمنہ اور امکنہ کے ساتھ عام ہونے کا تقاضا کرتی ہو۔ اسی طرح حدیث:

((إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ، قِيلَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُوْلِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيْصاً عَلىٰ قَتْلِ صَاحِبِهِ)) [1]

''جب دو مسلمان اپنی اپنی تلواریں لے کر آپس میں لڑ پڑیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں، عرض کی گئی: یا رسول اللہ! یہ تو قاتل ہے (اس کا جہنمی ہونا سمجھ میں آتا ہے) لیکن مقتول کا کیا جرم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خواہش بھی دوسرے ساتھی کو قتل کرنے کی تھی۔''

اگرچہ یہ صحیح بخاری میں ثابت ہے، مگر یہ اس قبیل سے نہیں ہے، کیوں کہ یہ مقتول اپنے ساتھی کو قتل کرنے کی صرف خواہش ہی نہیں رکھتا تھا، بلکہ اس نے خارج میں ایک ایسا فعل سرانجام دیا جو واضح عمل ہے اور وہ تلوار پکڑ کر اپنے ساتھی کو قتل کرنے اور اس کا خون بہانے کے قصد و ارادے کے ساتھ اس سے ملتا ہے۔ لہٰذا وہ اس فرمان کے ذیل میں داخل ہے: ((ما لم يعمل به أو يتكلم)) کیوں کہ اس نے (اپنے ارادے پر) عمل کیا ہے۔ نیز وہ اس فرمان کے تحت بھی شامل ہے: ((ومن هم بسيئة لم يكتب عليه حتى يعملها)) کیوں کہ اس نے ارادہ کیا اور پھر اس کو عملی جامہ پہنایا۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٨٨)

بالفرض ہم یہ معنی تسلیم کر لیں کہ اس کا تلوار اٹھانا اور قتل کے ارادے سے اپنے ساتھی کو ملنا عمل نہیں ہے، کیوں کہ اس کا مقصود قتل عمل میں نہیں آیا، خاص طور پر آپ ﷺ کے اس فرمان: « إنه كان حريصاً علىٰ قتل صاحبه » کے بعد کہ آپ ﷺ نے محض (قتل کی) خواہش کو موجبِ نار قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حدیث مذکورہ بالا عمومات کی تخصیص کرنے والی ہے اور بذاتِ خود عام و خاص میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ بالاتفاق عام کی خاص پر بنا کرنا واجب ہے۔

قتلِ مسلم پر حرص کی مواخذے کے ساتھ تخصیص اور اس کو اس بنا پر عمومات سے خارج کرنا کہ خونِ مسلم کو گرانا ایک بہت بڑا گناہ ہے، کی وجہ ظاہر ہے، کیوں کہ مسلمان کا قتل ان کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ مسلمان اسلام لانے کے بعد اس جیسا کوئی گناہ نہیں کرتا ہے، اسی لیے سلف صالحین نے قاتل کی توبہ کے بارے میں لمبا چوڑا اختلاف کیا ہے، جیسا کہ کتبِ تفسیر اور کتبِ شروح الحدیث میں معروف ہے۔

جس طرح قتل کی خواہش پر مواخذے کی تخصیص اور اس کو ان عمومات سے نکالنا مذکورہ وجہ کی بنا پر ہے، اسی طرح بیت الحرام اور حرم میں ظلم کے ساتھ الحاد کے ارادے پر مواخذے کی تخصیص کی وجہ ظاہر ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اس الحاد کا ارادہ کرنے والا، ایسی مقدس مطہر جگہ میں یہ کام کر رہا ہے جو طاعات کا محل ہے نہ کہ معاصی کی جگہ۔ لہٰذا اس میں طاعات بجا لانے کی رغبت دلائی گئی ہے اور ان پر کئی گنا ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ نیز اس میں معاصی کے ارتکاب سے ڈرایا گیا ہے اور ان کے بہت سے گناہوں سے آگاہ کیا گیا ہے، جیسا کہ یہ مشہور و معروف ہے۔

رہے اس بستی کے لوگ جن کے متعلق یہ وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو محض یہ کہنے پر عذاب دیا:

﴿ أَنْ لَّا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِّسْكِينٌ ﴾ [القلم: ٢٤]

''کہ آج اس (باغ) میں تمھارے پاس کوئی مسکین ہرگز داخل نہ ہونے پائے۔''

تو یہ ان عمومات کے مخصصات کے قبیل سے نہیں ہے، کیوں کہ انھوں نے جس کام کا عزم و ارادہ کیا ہے اس کے ساتھ کلام کیا تھا، لہٰذا ان کو اس کلام کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کیا گیا تھا نہ کہ عزم و ارادے کی بنا پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف سے یہ بیان کیا ہے:

﴿ فَانْطَلَقُوْا وَهُمْ يَتَخَافَتُوْنَ ۝ أَنْ لَّا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِّسْكِينٌ ﴾ [القلم: ٢٣، ٢٤]

''چنانچہ وہ چل پڑے اور وہ چپکے چپکے آپس میں باتیں کرتے جاتے تھے۔ کہ آج اس (باغ) میں تمھارے پاس کوئی مسکین ہرگز داخل نہ ہونے پائے۔''

بعض سلف نے ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں وارد ہونے والی آیتِ کریمہ:

﴿ وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَىِٕنَّ قَلْبِيْ ﴾

[البقرة: ٢٦٠]

''اور جب ابراہیم نے کہا اے میرے رب! مجھے دکھا تو مردوں کو کیسے زندہ کرے گا؟ فرمایا اور کیا تو نے یقین نہیں کیا؟ کہا کیوں نہیں اور لیکن اس لیے کہ میرا دل پوری تسلی حاصل کر لے۔''

کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ یہ قرآن مجید کی سب سے زیادہ امید افزا آیت ہے اور اسی طرح حدیبیہ کے دن جو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، جیسے عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ، کے دلوں میں واقع ہوا تھا وہ اس قبیل سے نہیں ہے، کیوں کہ سلف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دلی اطمینان طلب کرنے پر خلیل علیہ السلام کا مواخذہ نہیں کیا. تو اگر ہم میں سے کوئی طمانیتِ قلب کا طالب ہو یا اس کے دل میں کوئی شیطانی وسوسہ گھس آئے تو اس کا بالاولیٰ مواخذہ نہ ہوگا۔ اسی لیے صحیح بخاری میں ثابت شدہ حدیث میں ہے کہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ)) [1] ''ہم ابراہیم علیہ السلام سے شک کرنے کے زیادہ حق دار تھے۔''

جب ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم طلبِ طمانینت میں ابراہیم علیہ السلام سے زیادہ حق دار ہیں تو ہم امتی ہونے کی حیثیت سے اس طمانینت کے طلب کرنے کے زیادہ لائق ہیں۔

العیاذ باللہ، اس آیتِ کریمہ میں کوئی ایسی (قابلِ اعتراض) چیز نہیں ہے جو طمانینت کے طالب شخص کے دین میں قادح ہو یا اس کے ایمان میں کوئی رخنہ ڈالنے والی ہو، بلکہ اس طالب نے تو وہ چیز طلب کی ہے جس چیز کے انبیا علیہم السلام بھی طلب گار رہے ہیں۔ ہم ان کے مقابلے میں کیا حیثیت رکھتے ہیں؟ انبیا تو وہ تھے جن پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے فرشتے گاہے بگاہے اترتے رہتے تھے اور وہ اللہ عزوجل کی وہ براہین دیکھتے رہتے تھے جن پر ہمارا واقف ہونا اور ان کے بعض تک ہماری رسائی ہونا ممکن نہیں ہے۔

بہت سی صحیح احادیث میں وسوسے کے بارے میں وہ کچھ بیان ہوا ہے جو مشہور و معروف ہے، یہاں ہم ان میں سے بعض کو ذکر کیے دیتے ہیں:

امام احمد اور مسلم رحمہما اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

((إِنَّ أَحَدَكُمْ يَأْتِيهِ الشَّيْطَانُ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَكَ؟ فَيَقُولُ: اَللّٰهُ، فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ اللّٰهَ؟ فَإِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ ذٰلِكَ فَلْيَقُلْ: آمَنْتُ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ يَذْهَبُ عَنْهُ)) [2]

''بلاشبہہ تم میں سے کسی کے پاس شیطان آتا ہے اور کہتا ہے: تجھے کس نے پیدا کیا؟ تو وہ (جوابِ میں)

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٩٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٥١)

[2] مسند أحمد (١٠٢/٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٦)

کہتا ہے: اللہ نے، پھر وہ پوچھتا ہے: اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟ تو جب تم میں سے کوئی شخص یہ (وسوسہ) پائے تو وہ کہے: میں اللہ پر اور اس کے رسول پر ایمان لایا ہوں، یقیناً اس سے اس کا وہ وسوسہ دور ہو جائے گا۔''

اسی طرح کی ایک حدیث مسند احمد میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ [1]

امام بخاری رحمہ اللہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے:

((لَنْ يَبْرَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُوْنَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا: هَذَا اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْئٍ فَمَنْ خَلَقَ اللّٰهَ؟)) [2]

''لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے رہیں گے، حتی کہ وہ کہیں گے: ان سب چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا ہے؟''

اسی طرح کی ایک حدیث بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور اس میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: ((فَإِذَا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللّٰهِ وَلْيَنْتَهِ)) [3]

''پس جب تم میں سے کوئی اس حد تک پہنچ جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرے اور اس (وسوسے) کو چھوڑ دے۔''

اسی طرح کی ایک حدیث امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

ایسے ہی ابن ابی الدنیا نے ''مکائد الشیطان'' میں ایک حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ [4]

اسی طرح کی ایک حدیث امام مسلم اور ابوداود رحمہما اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ وغیرہ نے ایک حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے واسطے سے یوں روایت کی ہے:

((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنِ الْوَسْوَسَةِ فَكَبَّرَ ثَلَاثاً وَقَالَ: ذَاكَ صَرِيْحُ الْإِيْمَانِ)) [5]

''بلاشبہ نبی اکرم ﷺ سے وسوسے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے تین بار ''اللہ اکبر'' پکارا اور کہا: یہ تو صریح ایمان ہے۔''

امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے:

((جَاءَ أُنَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ فَقَالُوْا: إِنَّا نَجِدُ فِيْ أَنْفُسِنَا مَا

[1] مسند أحمد (٦/٢٥٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٨٦٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٦)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٠٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٣)

[4] مكائد الشيطان (ص: ٤٩)

[5] الأدب المفرد (١٢٨٥) یہ روایت لیث اور شہر بن حوشب دو ضعیف راویوں کی وجہ سے ضعیف ہے، اور یہ مسلم میں نہیں ہے۔

يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: أَوَ قَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ »[1]

''رسول اللہ ﷺ کے چند صحابہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انھوں نے دریافت کیا: ہم اپنے دلوں میں ایسے وسوسے پاتے ہیں کہ انھیں بیان کرنا ہم بہت گراں سمجھتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم نے واقعی اپنے دلوں میں یہ محسوس کیا ہے؟ انھوں نے عرض کی: جی ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: یہی صریح ایمان ہے۔''

امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے:

« سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْوَسْوَسَةِ، فَقَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ »[2]

''نبی اکرم ﷺ سے وسوسے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تو خالص ایمان ہے۔''

امام احمد رحمہ اللہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث بیان کی ہے:

« شَكَوْا إِلَىٰ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ مَا يَجِدُونَ مِنَ الْوَسْوَسَةِ فَقَالَ ذَاكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ »[3]

''انھوں (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس وسوسے کی شکایت کی جو وہ (اپنے دلوں میں) پاتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہی تو خالص ایمان ہے۔''

امام احمد رحمہ اللہ ہی نے عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے حدیث روایت کی ہے:

« إِنَّ النَّاسَ سَأَلُوا رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ عَنِ الْوَسْوَسَةِ الَّتِي يَجِدُهَا أَحَدُهُمْ، لَأَنْ يَسْقُطَ مِنْ عِنْدِ الثُّرَيَّا أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: ذَاكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ »[4]

''بلاشبہ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس وسوسے کے بارے میں سوال کیا جو ان میں سے کوئی (اپنے دل میں) پاتا ہے، اس کا ثریا ستارے سے گر جانا، اسے بیان کرنے سے اس کو زیادہ پسند ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہی تو خالص ایمان ہے۔''

اسی طرح کی ایک حدیث (محدثین کی) ایک جماعت نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: « ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ »[5] ''یہی تو خالص ایمان ہے۔''

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١١١) صحيح ابن حبان (١٤٥)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٣) صحيح ابن حبان (١٤٩)

[3] مسند أحمد (١٠٦/٦) یہ روایت مؤمل اور شہر بن حوشب کے ضعیف ہونے اور شہر کے ماموں کے مبہم ہونے کی بنا پر ضعیف ہے۔

[4] مسند أحمد (١٠٦/٦) یہ روایت بھی مؤمل اور شہر بن حوشب کے ضعیف ہونے اور شہر کے ماموں کے مبہم ہونے کی بنا پر ضعیف ہے۔

[5] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١١١) یہ ابو مسعود کے بجائے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

اسی طرح کی ایک حدیث امام مسلم، نسائی اور ابوداود رحمہ اللہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الأوسط میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے۔ نیز امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الأوسط میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کی ہے:

«لَا يَلْقَى ذٰلِكَ الْكَلَامَ إِلَّا مُؤْمِنٌ»[1] ''صرف مومن ہی اس قسم کے کلام کا سامنا کرتا ہے۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہی سے بیان کیا ہے:

«أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنِّيْ أُحَدِّثُ نَفْسِيْ بِالشَّيْئِ، لَوْ تَكَلَّمْتُ بِهِ لَحَبِطَتْ أَجْرِيْ، فَقَالَ: اَللّٰهُ أَكْبَرُ، اَللّٰهُ أَكْبَرُ، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ رَدَّ كَيْدَهُ إِلَى الْوَسْوَسَةِ»

''بلاشبہہ ایک شخص نے عرض کی: یا رسول اللہ! یقیناً میں اپنے دل میں ایک ایسی بات کرتا ہوں اگر میں اس کو بیان کروں تو (خدشہ ہے کہ) میرا اجر ضائع ہو جائے گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، سب تعریف اللہ کے لیے ہے جس نے اس (ابلیس) کی چال کو وسوسے میں بدل کر رکھ دیا۔''

امام احمد نے، ابو داود طیالسی نے، طبرانی نے المعجم الکبیر میں اور بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وسوسے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ، إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ أَيِسَ أَنْ يُّعْبَدَ بِأَرْضِيْ هٰذِهِ وَلٰكِنْ قَدْ رَضِيَ مِنْكُمْ بِالْمُحَقَّرَاتِ مِنْ أَعْمَالِكُمْ»[2]

''سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، یقیناً شیطان اس بات سے مایوس ہو چکا ہے کہ میری اس سرزمین (عربستان) میں اس کی پوجا کی جائے، لیکن وہ تمھارے اعمال میں سے چھوٹے چھوٹے گناہوں پر ہی راضی ہو گیا ہے۔''

امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی ہے، کہتے ہیں کہ میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میرے دل میں کچھ ایسا وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ اسے بیان کرنے سے کوئلہ بن جانا مجھے زیادہ پسند ہے، پھر انھوں نے مذکورہ روایت کی طرح بیان کیا۔[3]

---

(1) علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (۱۸۵/۱) میں کہا ہے کہ اسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الأوسط اور المعجم الصغیر میں روایت کیا ہے جس کی سند میں سیف بن عمیرہ راوی ہے جس پر محدثین نے کلام کیا ہے۔ المعجم الأوسط (۳۷۱/۳)

(2) مسند أحمد (۳٤۰/۱) مسند الطیالسي (۲۷۰٤) المعجم الکبیر (۱۰۸۳۸) شعب الإیمان (۳٤۰)

(3) المعجم الکبیر (۳٦۷)

امام دیلمی رحمہ اللہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بیان کیا ہے:

«إِنَّ إِبْلِيسَ لَهُ خُرْطُومٌ كَخُرْطُومِ الْكَلْبِ وَاضِعُهُ عَلَىٰ قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، يُذَكِّرُهُ الشَّهَوَاتِ وَاللَّذَّاتِ، وَيَأْتِيهِ بِالْأَمَانِيِّ وَيَأْتِيهِ بِالْوَسْوَسَةِ عَلَىٰ قَلْبِهِ لِيُشَكِّكَهُ فِي رَبِّهِ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ أَعُوذُ بِاللّٰهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَأَعُوذُ بِاللّٰهِ أَنْ يَحْضُرُونِ، إِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، خَنَسَ الْخُرْطُومَ عَنِ الْقَلْبِ»

''بلاشبہ ابلیس کی ناک کتے کی ناک کی طرح ہے، جسے وہ ابن آدم کے دل پر رکھے ہوئے ہے، وہ اسے شہوتیں اور لذتیں یاد دلاتا رہتا ہے، وہ اس کے دل میں جھوٹی آرزوئیں اور وسوسے ڈالتا رہتا ہے، تاکہ اس کو اس کے رب کے بارے میں شک میں مبتلا کرے۔ پھر جب وہ بندہ یہ پڑھتا ہے: ''أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، وأعوذ بالله أن يحضرون، إن الله هو السميع العليم'' ''میں سب کچھ سننے اور سب کچھ جاننے والے اللہ کی پناہ پکڑتا ہوں شیطان مردود سے اور میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ وہ (شیاطین) میرے پاس آ موجود ہوں، بلاشبہ اللہ ہی سب کچھ سننے والا سب کچھ جاننے والا ہے۔'' تو وہ اس کے دل سے اپنی ناک ہٹا لیتا ہے۔''

اس باب میں احادیث بہت زیادہ ہیں اور وہ تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں۔ وہ احادیث چند امور پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ شیطان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ انسان کو شک میں مبتلا کرے، حتیٰ کہ وہ انسان کو اس کے رب تعالیٰ کے بارے میں بھی شک میں مبتلا کر دیتا ہے۔ وہ انسان کے دل میں یہ وسوسہ ڈالتا ہے کہ وہ اپنے دل میں یہ کہتا ہے: ''من خلق الله؟'' ''اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟'' دیکھو کہ یہ لعین وسوسے کے بارے میں کس حد کو پہنچ جاتا ہے؟! وہ انسان کو یہ خیال ڈالتا ہے کہ اس کا خالق مخلوق ہے۔ اس کے ذہن میں یہ بات ڈالتا ہے کہ یہ رب تعالیٰ جس نے مخلوق کو پیدا کیا ہے، اس کا خالق کون ہے؟! تمھارے لیے اس قدر ہی کافی ہے کہ وہ لعین اس حد کو پہنچا ہوا ہے۔

مگر رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کی، جس کو شیطان نے یہ وسوسہ ڈالا ہے اور اس بڑے شک و شبہے میں مبتلا کیا ہے، یوں راہنمائی کی ہے کہ وہ ایسے موقعے پر کہے: ''میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لایا'' وہ شیطان لعین کے شر سے پناہ مانگے اور اپنے دل کو اس قسم کے وسوسے کو قبول کرنے سے روکے۔

مذکورہ بالا احادیث جن امور پر دلالت کرتی ہیں، ان میں سے دوسرا امر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وسوسے کا نام صریح ایمان رکھا ہے اور ایک حدیث میں اسے خالص ایمان قرار دیا ہے۔ اس وسوسے کو صریح اور خالص ایمان اس لیے کہا گیا ہے کہ شیطان مومن کے ساتھ اتنا کچھ ہی کرنے کی قدرت رکھتا ہے اور اس کو ویسے ہی معاف کر دیا گیا اور بخش دیا گیا ہے۔ نیز وہ یہ طمع نہیں رکھتا کہ جو وسوسہ اس نے اس کے دل میں ڈالا ہے، وہ اس کو قبول

کرے یا اس سے متاثر ہو یا اس سے اس کی دین داری میں کوئی نقص واقع ہو۔ برخلاف اس شخص کے جو ثابت الایمان نہ ہو تو شیطان لعین رتبہ برتبہ اور درجہ بدرجہ پستی کی طرف لے جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ دین سے منحرف ہو کر ملحدین کے راستے پر چل پڑتا ہے۔ لہٰذا مومن کا اس کے وسوسے سے متاثر نہ ہونا صریح اور خالص ایمان ہے، جس کی تائید مذکورہ بالا آپ ﷺ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے: ((لا يلقى هذا الكلام إلا مؤمن))

اس سلسلے میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے: اس کو خالص اور صریح ایمان اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ مومن اس شیطانی وسوسے کو بیان نہیں کرتا اور اس شیطانی دھوکے اور دل کے خیال کو دفع کرتا ہے۔

لہٰذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے کہا کہ اس کو ثریا ستارے سے گر جانا اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ وہ اس کو بیان کرے جو شیطان ان کو وسوسہ ڈالتا ہے، جیسا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا: ((ذاك محض الإيمان)) ان میں سے کسی نے یہ کہا ہے کہ میرے دل میں ایسا وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر میں اس کو بیان کروں تو خدشہ ہے کہ میرا اجر ضائع ہو جائے جس طرح مذکورہ بالا احادیث میں سے آخری حدیث میں ہے اور جس طرح معاذ نے بیان کیا کہ میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! میرے دل میں ایسا وسوسہ پیدا ہوتا ہے، مجھ کو کوئلہ بن جانا اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں اس کو بیان کروں۔

چنانچہ جب مومن اس شیطانی القا، برے خیالات اور وسوسے کو مکروہ جانے اور اس سے بچنے کے لیے اس حد تک پہنچا ہوا ہو کہ اس کا اپنے آپ کو ثریا ستارے سے گرانا اور جل کر کوئلہ بن جانا اس وسوسے کو بیان کرنے سے آسان محسوس ہو تو ایمان کے اس رتبے سے بلند کوئی مرتبہ نہیں ہے اور دین میں اس سے مضبوط کوئی ٹھوس پن نہیں ہے۔ لہٰذا جس شخص کا ایمان اس درجے کا ہو اس کا ایمان خالص اور صریح ایمان کہلانے کا مستحق ہے۔ اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بہ ایں الفاظ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ سے وسوسے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((الحمد لله إن الشيطان أيس أن يعبد بأرضي هذه، ولكن رضي منكم بالمحقرات))

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ شیطان کا خیالات، دھوکے اور محض وسوسے کے ساتھ، جو دل کے بخشے ہوئے خیالات میں سے ایک ہے، مومنوں پر اثر انداز نہ ہو سکنا، ایک نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر انعام فرمائی ہے۔ اسی لیے آپ ﷺ نے اس پر اللہ تعالیٰ کی تعریف بیان کی اور فرمایا: ((الحمد لله)) کیونکہ شیطان لعین کا کہنا ہے:

﴿ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [ص: ٨٢،٨٣]

”قسم ہے تیری عزت کی! کہ میں ضرور بالضرور ان سب کو گمراہ کر دوں گا۔ مگر ان میں سے تیرے وہ بندے جو چنے ہوئے ہیں۔“

پھر جب ابلیس رجیم کے لیے مومنوں کی طرف اس وسوسے کے سوا کوئی راستہ نہیں رہتا، جو وسوسہ خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتا اور قول و فعل میں اس کا ظہور نہیں ہوتا تو یہ ایک بہت بڑی نعمتِ الٰہی ہے، جس کا شکر یہ ادا کرنا واجب ہے۔ بندے کی قوتِ ایمان پر دلالت کرنے والی اور دین میں اس کے ٹھوس پن کی ایک بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے اس ایمان کے ذریعے، جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنا فضل کیا ہے، شیطان کی تمام چالوں سے نجات پائی اور وہ اس لعین کی برائیوں پر آمادہ کرنے کی کوششوں سے جو گناہ کی موجب ہیں اور ان پر گناہ کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، محفوظ ہو گیا اور اس شیطان نے اس مومن پر سوائے اس وسوسۂ مغفورہ کے کسی چیز کی قدرت نہ رکھی جس کے بارے میں اس سے درگزر کر لی گئی ہے۔

اسی طرح کا نبی اکرم ﷺ کا وہ فرمان ہے جو گذشتہ حدیث میں ذکر ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ نے کسی کہنے والے کی یہ بات سنی کہ میرے دل میں ایسا وسوسہ پیدا ہوتا ہے اگر میں اس کو بیان کروں تو میرا اجر و ثواب ضائع ہو جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((اللہ أکبر، اللہ أکبر، الحمد للہ الذي رد کیدہ إلی الوسوسة))

یہ حدیث اس بات پر بلیغ دلالت کرتی ہے کہ شیطان کو مومن کے خلاف وسوسے کے سوا کسی چیز کی قدرت نہیں ہے اور یہ ایک عظیم نعمت ہے، کیوں کہ اس لعین کی یہ تدبیر بہت بڑی ہے اور اولادِ آدم پر اس کا تسلط بہت شدید ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی تدبیر کو محض وسوسے میں بدل کے رکھ دیا تو مومن اس کے مکر و فریب سے نجات پا گیا اور اس قبیل سے تعلق رکھنے والے صرف مخلص مومن ہیں اور کوئی نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو اس عظیم مرتبے پر پہنچا ہوا ہو وہ شیطان کی بڑی تدبیر سے محفوظ رہا اور اس کی تدبیر کو اللہ تعالیٰ نے وسوسے میں بدل دیا اور یہ خالص و صریح ایمان ہے۔

مذکورہ بالا تقریر و بیان سے سائل کا اشکال رفع دفع ہو گیا اور اس کا اضطراب رفو چکر ہو گیا۔ جواب کے دوران میں کچھ باتیں مکرر ذکر کی گئی ہیں، جس کا مقصد صرف ایضاح و وضاحت ہے، کیوں کہ یہ اہلِ علم کے لیے ایک مشکل مسئلہ اور مقام ہے، جس پر کئی ایک سوال وارد ہوتے ہیں۔ اس تقریر کے بعد یہ گمان نہیں ہوتا کہ غور و فکر کرنے والے کے دل میں اس تحریر کی وجہ سے کوئی حرج و تنگی باقی رہ جائے۔[1] وللہ الحمد و باللہ التوفیق وھو المستعان.



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوکاني (۱۷۴۱/٤۔۱۷۷۲)

150

جهر الهمس من معنى حديث بني الإسلام علىٰ خمس

(ارکانِ اسلام سے متعلق ایک حدیث کی وضاحت)

سوال حدیث:« بني الإسلام علىٰ خمس ...»[1] الخ میں بیان شدہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، اس سے کیا مراد ہے؟

جواب اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ اس حدیث میں مذکور پانچوں چیزوں پر اسلام کی بنیاد ہے اور اسلام ان پانچوں چیزوں کے اجتماع ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ یہ استعارے کے باب سے ہے، کیوں کہ اس میں ایک معنوی چیز کو، جو اسلام ہے، ایک مادی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے جو خارج میں تعمیر شدہ موجود ہے۔ جس طرح خارج میں موجود بنیادیں اپنے لیے ضروری اشیا کے بغیر مکمل نہیں ہوتیں، اسی طرح ان پانچوں امور کے بغیر اسلام مکمل نہیں ہوتا۔ شاعر نے بھی اسی معنی کی طرف اشارہ کیا ہے:

والبيت لا يبتنى إلا بأعمدة   ولا عمود إذا لم يرس أوتاد

''گھر تو بنیادوں ہی پر کھڑا کیا جا سکتا ہے، جب میخیں مضبوط نہ ہوں تو ستون بے کار ہوتے ہیں۔''

بخاری و مسلم وغیرہ میں کئی سندوں سے مروی ایک اور حدیث میں اس مفہوم کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ سے اسلام کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

« أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَتُقِيْمُ الصَّلَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَ تُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ »[2]

''تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبودِ (برحق) نہیں ہے، تو نماز قائم کرے، زکات ادا کرے، رمضان کا روزہ رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے۔''

آپ ﷺ نے اس حدیث میں یہ خبر دی ہے کہ اسلام کی ماہیت یہی پانچ چیزیں ہیں۔ ان ارکان کے قیام

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨)

کے بغیر اسلام مکمل نہیں ہوتا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ سے ان ارکان میں سے کسی رکن کو چھوڑنے پر کفر کا حکم ثابت ہے، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

«بَيْنَ الْعَبدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ»[1]

''بندے اور کفر کے درمیان (فرق) ترکِ نماز ہے۔''

اور جیسے حج کے بیان کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ﴾ [آل عمران: ۹۷]

''اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تمام جہانوں سے بہت بے پروا ہے۔''

اور جیسے بخاری و مسلم وغیرہ میں کئی سندوں سے صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهَ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَّسُوْلُ اللّٰهِ، وَيُقِيْمُوْا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوْا الزَّكَاةَ، وَيَصُوْمُوْا رَمَضَانَ، وَيَحُجُّوْا الْبَيْتَ»[2]

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں، یہاں تک کہ وہ اس (حقیقت) کی شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور نماز قائم کریں، زکات ادا کریں، رمضان کا روزہ رکھیں اور بیت اللہ کا حج کریں۔''

اس کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا:

''جو کوئی یہ سب کچھ کرنے لگے گا، وہ اپنا مال اور اپنا خون محفوظ کر لے گا۔''

یہاں سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ جو شخص ان ارکان کو قائم نہیں کرے گا اس کا مال اور خون محفوظ نہیں ہوگا اور یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ دائرۂ کفر سے نکل کر دائرۂ اسلام کی طرف نہیں آتا۔ اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اس قول پر اجماع کیا ہے:

''وَاللّٰهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ''[3]

''اللہ کی قسم! میں ان لوگوں سے جنگ کروں گا جو نماز اور زکات کے درمیان فرق کریں گے۔''

چنانچہ انھوں نے اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کے ساتھ مل کر تنہا زکات نہ دینے والوں کے ساتھ جنگ کی۔ ان پر مرتد ہونے کا حکم لگایا اور ان کے خلاف جنگ کو مرتدین کے خلاف جنگ کا نام دیا۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (۸۲)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۲)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۳۳۵) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۰)

کلمۂ شہادت "لا إله إلا الله" دار السلام کے دروازے کی چابی اور ارکانِ اسلام میں سے سب سے بڑا رکن ہے۔ جو کافر اس کلمے کو پڑھ لے گا اس کے مال اور اس کی جان سے ہاتھ روک لینا واجب ہو گا، حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ اسلام کے لیے اس کا سینہ کھول دے اور وہ باقی کے ارکان کو بھی ادا کرے۔ لہٰذا جب اسامہ رضی اللہ عنہ نے ایک کافر کو اس وقت قتل کر دیا جب اس نے "لا إله إلا الله" پڑھا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

«أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ أَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهَ؟!»

"کیا تو نے لا إله إلا الله پڑھنے کے باوجود اس کو قتل کر دیا؟!"

جب اسامہ رضی اللہ عنہ نے یہ عذر پیش کیا کہ اس نے تو قتل سے بچنے کے لیے یہ کلمہ پڑھا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مکرر انکار کیا تو اسامہ رضی اللہ عنہ نے آرزو کی (کاش!) میں آج کے دن سے پہلے مسلمان نہ ہوا ہوتا۔[1]

ایک دوسرے قصے میں یوں مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«مَا أُمِرْتُ أَنْ أُفَتِّشَ عَنْ قُلُوْبِ النَّاسِ»[2] أو كما قال

"مجھے دلوں کی تفتیش کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔"

اس کلمۂ طیبہ میں سے صرف نفی یا صرف اثبات پر اکتفا کرنا، جیسا کہ بہت سے صوفیوں کا وطیرہ ہے، ایک برا فعل، بدعت اور جہالت ہے، کیوں کہ جب تک نفی اور اثبات کو جمع نہ کیا جائے یہ کلام ناقص اور نامکمل رہتا ہے، جیسا کہ ہر استثنا متصل میں ایسا ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شارع علیہ السلام کی اپنی امت کو تعلیم یہ ہے کہ وہ لا إله إلا الله پورا پڑھیں نہ کہ صرف لا إله اور نہ صرف إلا الله۔ اس سے شک و شبہہ زائل ہو جاتا ہے، اور جہل رفع دفع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بھی کئی جگہوں پر اسی طرح وارد ہوا ہے۔ چنانچہ یہ جاہل صوفی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے خارج و فارغ ہے اور اپنی جہالت کی بنا پر یہ گمان کرتا ہے کہ اس نے مذکورہ تعلیم سے بہتر عمل کا ارتکاب کیا ہے، اس کے ساتھ ساتھ اس نے وہ کلام کیا ہے جو غیر مفید اور ایک ناقص ترکیب ہے، لہٰذا اس کو اس معاملے میں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

باقی رہا یہ کہ یہ کام سب ارکان کے ساتھ کرنا چاہیے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان پانچ ارکان پر صفتِ مجزیہ کے مطابق اس طرح عمل کرنا واجب و لازم ہے کہ ان میں اس واجب کے اعتبار سے جس کے بغیر شرعی صورت مکمل نہیں ہوتی، کوئی خلل واقع نہ ہو جو شخص ان ارکان میں سے کسی رکن کو ایسے نقص کے ساتھ سرانجام دے گا کہ اس نقص کے ساتھ مذکورہ رکن شرعی صورت سے خارج ہو جائے تو گویا اس شخص نے اس رکن کو اس کی اصل سے ترک کر دیا ہے،

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٩٦)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٠٦٤)

لیکن اگر وہ ایسا اس لیے کرے کہ وہ اس چیز سے ناواقف ہے جس پر عمل کرنا اس کے لیے واجب ہے اور اس بنا پر کہ وہ اس چیز کی تعلیم حاصل نہ کرے جس کی تعلیم حاصل کرنا اس پر واجب ہے تو وہ اس حیثیت سے واجب کی تعلیم کو ترک کرنے کی وجہ سے جہالت کی بنا پر معذور شمار ہوگا۔ وہ اس شخص کی طرح نہ ہوگا جو جانتے بوجھتے عمداً اس کو ترک کر دے، کیوں کہ تعلیم کے وجوب سے اس کی جہالت، اس گمان کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر جو فرض کیا ہے وہ وہی ہے جس پر وہ اس ناقص صورت میں عمل کر رہا ہے، اس سے کفر کے عیب کو تو دور کرتی ہے، لیکن اس سے گناہ کے عیب کو دور نہیں کرتی۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے یہ ثابت ہے[1] کہ جب اہلِ کفر میں سے کسی نے کلمۂ شہادت پکارا، پھر جہاد کا اعلان ہوگیا تو اس نے جہاد کیا اور قتل ہوگیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو جنت میں داخل کر دیا ہے، حالانکہ اس نے ایک رکعت نماز بھی ادا نہیں کی، لہٰذا آپ ﷺ نے اس کے واجب جہاد میں مشغولیت کو عذر شمار کیا۔

جاہل شخص جب یہ معلوم کر لے کہ اس پر واجب یہ نماز، جس کو اس نے ناقص صورت میں ادا کیا ہے، اس طرح پڑھنے سے مکمل نہیں ہوتی تو لازمی طور پر وہ اس کو مکمل صورت میں ادا کرے گا اور اس کی صحیح صورت کو سیکھنے کی طرف جلدی کرے گا، لیکن یہاں ہوا یہ ہے کہ اہلِ جہل نے تعلیم حاصل کرنے میں کوتاہی کی اور اہلِ علم نے تعلیم دینے میں کوتاہی کی، لہٰذا یہ دونوں ہی گناہ گار ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے علما پر تعلیم دینے کو واجب قرار دیا ہے اور ان سے اس پر پختہ عہد لیا ہے، جیسا کہ اس کے اس فرمان میں ذکر ہوا ہے:

﴿ وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ ﴾ [آل عمران: ۱۸۷]

''اور جب اللہ نے ان لوگوں سے پختہ عہد لیا جنھیں کتاب دی گئی کہ تم ہر صورت اسے لوگوں کے لیے صاف صاف بیان کرو گے اور اسے نہیں چھپاؤ گے۔''

دوسری آیت میں یوں فرمایا:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ اُولٰٓىِٕكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ ﴾ [البقرة: ۱۵۹]

''بے شک جو لوگ اس کو چھپاتے ہیں جو ہم نے واضح دلیلوں اور ہدایت میں سے اتارا ہے، اس کے بعد کہ ہم نے اسے لوگوں کے لیے کتاب میں کھول کر بیان کر دیا ہے، ایسے لوگ ہیں کہ ان پر اللہ لعنت کرتا ہے اور سب لعنت کرنے والے ان پر لعنت کرتے ہیں۔''

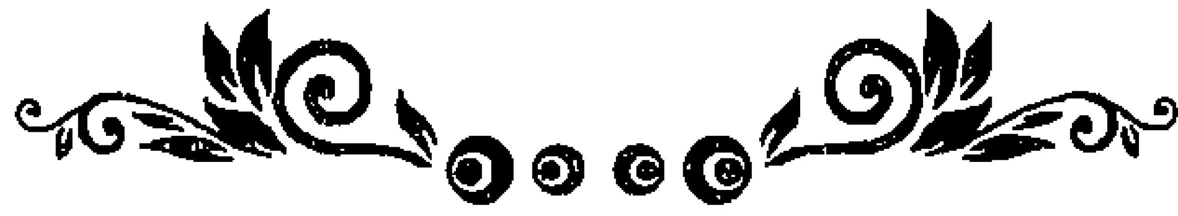
یہ آیتِ کریمہ اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ وہ لوگ علم کو چھپانے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی لعنت کے مستحق ہوئے اور لعنت کرنے والوں کی لعنت کے مستحق بنے۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۶۵۳)

چنانچہ ان لوگوں نے تعلیم دینے میں کوتاہی کی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر یہ تعلیم دینا واجب کیا تھا جس طرح جاہلوں نے تعلیم حاصل کرنے میں کوتاہی کی، جس کا حصول اللہ تعالیٰ نے ان پر واجب کیا تھا۔ وفي هذا المقدار كفاية.[1]

اے اللہ! ہم کو ان لوگوں کی صف میں شامل فرما جنھوں نے اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ شریعت کے علم کو لوگوں کے سامنے کھول کر بیان کر دیا اور اس میں سے کسی چیز کو نہیں چھپایا، بلکہ جو کچھ تیری کتاب اور تیرے نبی کی سنتِ مطہرہ میں وارد ہوا، انھوں نے پکار پکار کر اس کو بیان کر دیا، حتی کہ دور ونزدیک لوگوں پر اس سے کچھ بھی چھپا نہ رہا۔ انھوں نے ہر اس چیز کی، جو تیرے قرآن نے کہا اور تیرے نبی کی حدیث نے بیان کیا، ایسی نشر و اشاعت کر دی کہ وہ زمین کے مشرقوں اور مغربوں میں پھیل گئی۔ اے اللہ! تو تو جانتا ہی ہے کہ ہم امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں سے سوائے اس کے کچھ کرنے کی طاقت نہیں رکھتے کہ ہم قلم کی زبان سے کاغذ کے میدان میں اس کا اظہار و پرچار کریں اور لوگوں کی ہدایت کے لیے ہم اس کے سوا کچھ نہیں کر سکتے، جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، لہٰذا اے اللہ! ہمیں معاف کر دینا۔



[1] الفتح الرباني من فتاویٰ الإمام الشوكاني (٤/١٨٣٣_١٨٣٧)

دار ابى الطيب
للبحث والتحقيق